N° 7 1957 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La connaissance de Dieu dans son Eglise

L'athéisme des masses est certainement le fait le plus marquant de l'histoire religieuse de notre époque. Nous n'avons pas encore pris pleinement conscience de sa gravité. Nous considérons toujours plus ou moins cet athéisme comme quelque chose de semblable au paganisme des primitifs. Les zones athées rejoignent sur notre carte religieuse les zones païennes. Alors qu'il s'agit d'un fait entièrement différent.

Jacques Maritain en a bien éclairé les proportions effrayantes [1]. Il s'agit d'un athéisme absolu. Le primitif reste toujours imprégné de religiosité, et au delà des idoles qu'il révère il pressent souvent la présence d'un Dieu inconnu. L'athée moderne rejette délibérément toute forme de religion et toute espèce de divinité. Le païen est le plus souvent un homme religieux dont la religion s'égare. L'athée est un homme sans religion, qui tend à supprimer jusqu'à l'idée de Dieu.

Car la seconde marque de cet athéisme est son caractère positif. C'est un athéisme de combat. Il lutte contre Dieu, ou plus exactement contre l'idée de Dieu. N'ayant plus de religion pour lui-même, il s'efforce de supprimer dans le monde non seulement telle forme particulière de religion, mais toute espèce de vie religieuse. Il espère détruire ou étouffer l'idée même de Dieu dans le monde entier.

Cette éviction de toute religion est pour lui la condition première de l'avènement d'une humanité nouvelle. Par une sorte de retournement de l'évangile, la suppression de Dieu est devenue la condition du bonheur de l'homme. Pour promouvoir cette libération de l'homme par la mort de Dieu il recrute ses partisans à travers le monde entier. Il porte en lui l'espérance d'un monde nouveau, et gonfle son idéal de l'exaltation qu'apporte un rassemblement général de l'humanité. C'est à la fois une sorte de messianisme et de catholicisme à l'envers

1. J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain* (Desclée De Brouwer).

entre les mains des personnes. Au delà, au dedans, au centre même de ces grands courants qui emportent la vie des peuples se trouve situé le dialogue mystérieux de la liberté des hommes avec les puissances invisibles qui mènent le monde : celui que saint Jean appelle « le Prince de ce monde » et celui que nous reconnaissons comme « Le Maître du monde » : le diable et Dieu. Invisiblement, mais à un niveau de réalité plus intime et plus profond que tous les remous extérieurs, l'histoire de l'humanité est l'histoire de la réponse humaine aux sollicitations de l'esprit du mal et aux appels de Dieu : histoire de la Sainteté; histoire du péché et de la Rédemption. C'est pourquoi c'est en son fond une histoire religieuse, non pas seulement histoire « des religions » ou des formes extérieures que peuvent revêtir les relations de l'homme avec Dieu. Elle est vraiment histoire des rapports intimes de l'humanité avec Dieu, de ce dialogue secret de la liberté humaine avec les appels intérieurs, dont l'histoire profane n'est que la répercussion étalée sous nos yeux.

Ainsi l'athéisme contemporain n'est pas seulement « une phase de l'histoire religieuse de l'humanité », c'est vraiment, ainsi que l'écrivait le Père de Lubac, un drame : « le drame de l'humanisme athée [4] ». Un conflit de personnes, dans lequel chacun de nous est engagé. Ce drame qui est le drame de notre temps nous concerne personnellement. Nous sommes pris dedans. Ce n'est pas un courant historique que nous regardons se dérouler devant nous. C'est un combat dans lequel bon gré mal gré nous nous trouvons entraînés. Nous ne pouvons rester neutres.

Il faut prendre parti, apporter une réponse et cette réponse nous force à nous livrer totalement, à dévoiler notre jeu, à dire enfin ce que nous sommes.

L'humanité se trouve être l'enjeu d'une lutte mortelle entre des puissances qui la dépassent. C'est dans ce contexte que notre liberté trouve son véritable sens. En vérité il ne s'agit pas seulement d'un sens religieux, il s'agit très précisément d'un sens surnaturel. Nous ne pouvons plus rester dans les dimensions humaines du monde, il faut entrer dans son histoire surnaturelle.

Il nous est impossible de ne pas reconnaître l'action du démon dans le puissant courant de négation de Dieu qui traverse le monde. Il apparaît ici plus clairement que dans n'importe quelle manifestation spectaculaire. Ce n'est pas une naïveté que de reconnaître son influence, c'est la vision chrétienne de l'histoire. Une sorte d'imprégnation rationaliste nous a fait perdre en partie le sens de ces interventions personnelles des Puissances de ténèbres.

Les Apôtres la connaissaient bien et n'avaient pas peur de l'appe-

---

4. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée.*

ler par son nom [5]. Seule une vision tronquée et plate, une vision non chrétienne des événements pourrait faire oublier cette dimension dramatique de l'histoire : elle est combat spirituel. L'usage constant du mensonge, la perversion de toutes les valeurs, une haine plus qu'humaine de l'homme, le goût d'avilir et de dégrader, la lucidité froide des techniques et de la tactique, l'acharnement contre l'Eglise, la lutte implacable contre Dieu et son Christ, tout cela manifeste au regard du croyant, dans les faits dont nous sommes témoins, l'action cachée, puissante et persévérante de l'esprit du mal. En réalité l'athéisme n'a pas seulement les proportions d'un grand courant de l'histoire, il a un aspect démoniaque.

C'est bien là comme une seconde dimension de ces faits.

Celui que l'Ecriture appelle « Le Tentateur » joue ici son rôle dans le drame de l'histoire humaine. Il provoque l'homme à un rejet total de toute dépendance ; à une autonomie absolue dans sa vie morale ; à un orgueil satanique qui fait de l'humanité même le centre et la fin de tout. L'humanité se met à la place de Dieu : « eritis sicut dii [6] ». C'est l'antique provocation qui se renouvelle, mais le démon semble avoir appris du Nouveau Testament à se retourner contre Dieu avec plus de clairvoyance. Ce qui est nié maintenant, c'est précisément l'amour divin, le Dieu d'amour. Dieu est rejeté non seulement comme Maître, mais justement comme Père. « Humanisme athée qui devient, écrit le P. de Lubac, antithéisme et plus précisément antichristianisme [7] ».

C'est ce « rejet du Père », qui semble bien être en effet, comme l'a vu Jean Lacroix [8], le ressort de tout l'athéisme contemporain : affirmation d'autonomie, refus de toute dépendance filiale qui fait que cet athéisme est chargé de tant de ressentiment et de violence. Lutte incessante, sans cesse reprise, émancipation affolée pour ne plus rien recevoir de Celui qui donne tout.

Le démon s'insinue comme un subtil provocateur pour inviter l'homme à retourner toutes ses valeurs contre Dieu. Eternel menteur, il prétend découvrir à l'homme le sens de cette liberté, qui lui est donnée pour le consentement, dans la révolte.

3. *Le sens providentiel.*

Cependant tout n'est pas dit en reliant l'athéisme aux courants de l'histoire et à l'action du démon.

Si l'athéisme s'insère dans le courant scientifique et technique qui caractérise cette période de la civilisation, s'il s'inscrit dans l'histoire

5. Cfr *Ephes.*, VI, 12; *I Petr.*, V, 8; *Apoc.*, XII, 12.
6. *Gen.*, III, 5.
7. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, p. 8.
8. Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille.*

spirituelle du monde comme une tentative diabolique pour retourner l'humanité contre Dieu, il s'inscrit également dans l'histoire sainte du Peuple de Dieu comme un événement dont il faut saisir le sens providentiel. Il se peut que Satan mène le monde contre Dieu, mais Dieu même conduit Satan et le monde. Les courants de l'histoire et les attaques du démon sont dans la main de Dieu. Il se sert de l'un et de l'autre avec une souveraine maîtrise pour conduire son peuple au terme qu'Il lui prépare.

Dès lors les événements n'ont plus seulement un sens historique dans l'évolution de l'humanité; ils n'ont plus seulement une dimension dramatique comme une gigantesque tentation de l'homme par le démon; ils ont une portée providentielle.

Tel est le dernier mot du message chrétien.

Les événements ont un sens spirituel. Le démon s'en sert pour entraîner l'homme loin de Dieu; Dieu s'en sert plus encore pour ramener l'homme à Lui. En vrai le sens définitif des événements est leur sens providentiel. Si nous voulons entrer pleinement dans notre temps, y jouer pleinement notre rôle, répondre pleinement à l'attente de Dieu, être pleinement nous-mêmes, il faut discerner à travers toute l'histoire les avertissements et les appels que Dieu adresse à son Peuple. Entrer dans la construction du monde de demain, c'est découvrir au delà des courants de l'histoire, au delà des prestiges du démon, la pureté, la simplicité, l'humilité déconcertante des desseins de Dieu et s'y donner de tout son être. « Car la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et la faiblesse de Dieu plus forte que la force des hommes [9]. »

D'un mot l'athéisme contemporain et les révolutions qu'il provoque s'inscrivent parmi ces grands faits de l'histoire des nations dont Dieu s'est toujours servi à travers les siècles pour inviter son Peuple à des approfondissements nouveaux de foi et de sainteté. La tentation constante est de donner une interprétation politique de l'événement, de chercher appui sur des forces antagonistes sur le plan humain, alors que la seule réponse est religieuse. Sur le plan politique nous cherchons une alliance, sur le plan religieux il faut faire appel à la grâce pour saisir les exigences providentielles de l'événement et y correspondre par la conversion du cœur.

II. L'ATHEISME N'A PAS DE FRONTIERES

Pour saisir le sens de l'opposition de l'athéisme à l'Eglise, il faut passer d'une vision politique à une vision religieuse des événements.

Habitués par l'histoire à des conflits nationaux ou à des conflits

9. *I Cor.*, I, 25.

de classes, peut-être avons-nous projeté comme instinctivement le conflit de l'athéisme contemporain et du Peuple de Dieu sur une carte du monde ou sur un éventail des partis. Comme si la limite entre la foi et l'athéisme était une limite géographique, ou coïncidait avec une répartition des forces politiques. Il nous faut prendre conscience des dimensions réelles du conflit. Ce n'est pas seulement le conflit d'un peuple contre les autres peuples, d'un parti contre les autres partis. Si l'athéisme s'est cristallisé dans certaines régions et fait corps avec certains régimes politiques, il est hélas partout répandu. Il a pénétré partout, il existe dans toutes les classes sociales, à travers toutes les frontières, et dans tous les partis. A travers des régimes politiques ou économiques opposés : il est « la tentation » propre de notre temps, la grande tentation de tous les temps, dégagée à l'état pur.

Dans sa lettre sur « Le sens de Dieu », le cardinal Suhard ne craignait pas de dire que cette tentation est actuellement si répandue et si pénétrante qu'elle menace les chrétiens eux-mêmes. « A force de respirer cette atmosphère ils finissent par en être imprégnés. Aussi n'est-il pas besoin d'aller loin pour chercher des « Sans Dieu ». On les trouve à chaque pas. Un grand nombre de baptisés sans être des athées authentiques se conduisent pratiquement comme eux [10] ». Qui de nous n'a ressenti le poids énorme de cette indifférence religieuse, de ce mépris pratique de Dieu, qui pénètre tant de vies inscrites dans les cadres sociaux de l'Eglise. Beaucoup de baptisés participent dans leur mentalité à un monde sans Dieu.

Ainsi la frontière entre l'athéisme et la foi passe au centre de nos cœurs. Il y a en nous des zones païennes : « Il y a un athéisme caché dans tous les cœurs, qui se répand dans toutes les actions. On compte Dieu pour rien [11]. » Une partie de nous-mêmes ne dit pas encore Notre Père. Une profondeur de l'âme reste à évangéliser.

C'est pourquoi la solution du conflit ne peut être conçue uniquement sur le plan politique, comme si le triomphe d'un peuple ou d'un parti allait marquer le triomphe même de Dieu. Il ne peut être résolu que par la force de Dieu, c'est-à-dire par une manifestation nouvelle de sa puissance et de son amour dans l'Eglise.

III. L'ATHEISME N'EST PAS SEULEMENT UNE MENACE MAIS UN APPEL

Inlassablement Dieu prépare cela. La solution de ce conflit gigantesque ne peut que s'inscrire parmi les « Magnalia Dei », les merveil-

10. Cardinal Suhard, *Le sens de Dieu*, Paris, Ed. du Vitrail, p. 6.
11. Bossuet, *Pensées détachées*. Cité par H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, p. 310.

les que Dieu opère pour son peuple et par lui; merveilles pour lesquelles Dieu se sert toujours de ce qui est le plus petit pour accomplir ce qui est le plus grand.

Mais l'accomplissement de ce dessein de Dieu passe en nous, il nous concerne, il concerne son Eglise. En face de l'athéisme contemporain nous n'avons pas seulement à attendre que Dieu le terrasse, encore moins que les puissances de ce monde le renversent. Nous avons à nous demander ce que Dieu attend de nous dans son Eglise.

Voici qu'il faut réaliser enfin que *l'athéisme n'est pas seulement pour nous une menace, mais un appel.*

Cet appel doit retentir douloureusement au cœur de tout chrétien. Il nous concerne personnellement, non seulement appel étouffé de ces masses énormes d'hommes qui n'ont plus de Dieu, mais appel de Dieu même, qui veut encore une fois se faire connaître au monde par son Eglise.

La douleur fondamentale du chrétien en ce monde où règne l'athéisme n'est pas seulement celle d'une humanité malheureuse et asservie, qui se meurt loin de Dieu; mais celle d'un monde où le Père n'est plus connu et n'est plus aimé par l'immense majorité de ceux qui devraient être ses enfants. Notre prière n'est pas seulement : « Délivrez-nous du mauvais... ne nous laissez pas succomber à la tentation... », mais d'abord : « Que ton Nom soit sanctifié, que ton Règne arrive. »

Pour que notre prière soit vraie, pour que nos vœux se réalisent, il nous faut nous donner tout entiers à l'accomplissement de sa volonté telle qu'elle nous est manifestée par les événements. Pour cela même il nous faut discerner avec plus de précision le sens exact de l'appel de Dieu dans cet immense événement de l'histoire religieuse de l'humanité qu'est l'athéisme contemporain.

1. *L'appel de Dieu dans l'histoire du Peuple de Dieu.*

Si la fidélité de Dieu aux promesses par lesquelles il assure à son Peuple la pérennité à travers tous les événements est inébranlable comme un Rocher, il faut ajouter immédiatement que cette fidélité même se traduit dans l'histoire à travers toute la Bible par une double forme d'action providentielle. Dieu protège son Peuple et Il le purifie. Il le sauve et Il le corrige. Toute l'histoire sainte est remplie de ces interventions salvatrices et purificatrices de Dieu. La fidélité divine à l'alliance se manifeste indéfectible, aussi bien quand il châtie que quand il relève. Dans l'un et l'autre cas, c'est son amour pour son Peuple qui soutient et dirige son action. Cet amour mobilise toutes les puissances terrestres. Il suscite les empires et les réduit en poussières; d'un mot c'est Lui qui conduit les nations et dirige l'histoire. C'est cela même, cette conduite providentielle, qui fait de toute l'his-

toire du monde une histoire sainte, car en vérité elle est tout entière polarisée vers la conservation et la sanctification du Peuple de Dieu.

Jamais les infidélités de son Peuple n'ont amené le Seigneur à l'abandonner : à travers tout Dieu est fidèle.

Mais aux heures où Israël se montre insouciant de Dieu, idolâtre et, comme le disent les Prophètes, « adultère » à l'époux divin, la fidélité aimante du Seigneur se manifeste en suscitant l'événement, qui force son Peuple à sentir le bras de Dieu et tire de son cœur les cris de la prière et du repentir. En sorte que tantôt Dieu suscite les empires qui constituent les plus lourdes menaces pour l'existence même du Peuple et dont l'intervention victorieuse le ramènera purifié vers son Dieu, tantôt il disperse les nations pour marquer d'un seul coup qu'Il est le maître de l'histoire et que tout est dirigé par son indéfectible amour.

Impossible de citer tous les textes des prophètes, tous les événements de l'histoire qui illustrent, répètent et approfondissent cette grande loi de l'action de Dieu pour son peuple. Il faudrait tout citer : le livre des Juges, les livres des Rois, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Osée : tout est rempli de cela. C'est peut-être l'intention la plus profonde de toute la partie historique de la Bible de dégager le sens religieux de tous les événements. En vérité tout arrive jusqu'aux extrémités du monde pour garder la pureté du lien religieux de l'humanité avec Dieu à travers son Peuple. Les nations ne le savent pas : elles y concourent cependant. Le Peuple le sait : telle est sa dignité. C'est le sens divin de l'histoire.

Il ne faudrait pas croire cependant que le jeu répété des infidélités d'Israël, de ses repentirs et des pardons divins nous fassent, pour finir, assister à une histoire cyclique à travers laquelle nous serions en face de perpétuels recommencements. L'histoire d'Israël nous montre exactement le contraire. C'est une histoire qui a *un sens*. Elle est intimement dirigée, elle s'avance à travers le déroulement d'événements qui se reproduisent parfois, selon un axe qui progresse toujours. Elle s'en va de fautes en fautes, de repentirs en repentirs, de pardons en pardons vers une connaissance toujours plus intime de Dieu, un sens plus spirituel de ses promesses, une découverte plus intérieure de ses exigences, une conscience plus aiguë des liens de la vraie religion avec la vie, une saisie plus large du rayonnement universel de la connaissance de Dieu, une attente plus ardente de Celui qui doit venir.

Que d'enrichissements, que d'approfondissements au cours des siècles ! Son histoire est l'histoire religieuse de l'humanité, c'est l'histoire, à travers les événements du monde, des découvertes incessantes des richesses contenues en germe dans les promesses de Dieu, histoire des exigences étonnantes et des intimités merveilleuses du lien contracté dès l'origine avec son Seigneur.

A travers tous ces détours et toutes ces menaces, c'est l'Histoire sainte de la découverte des merveilles inépuisables de Dieu; de la puissance et de la douceur de son amour pour l'homme : découverte de la sainteté de Dieu et de sa bonté. Saisie inépuisable de Dieu, approfondissement intime du sens de Dieu dans le Peuple de Dieu. Elargissement incessant du rayonnement de Dieu sur les nations par son Peuple choisi.

2. *L'appel de Dieu à notre temps.*

Qui pourrait dire que cette histoire est terminée avec l'avènement du Fils de l'homme et ne se continue pas dans son Eglise? Toutes les recherches de la théologie contemporaine ont contribué à rendre sa valeur propre, son contenu providentiel au « temps de l'Eglise ». L'histoire sainte du Peuple de Dieu ne se termine pas avec l'incarnation du Fils, elle se continue dans l'Eglise. Plus exactement elle s'achève en effet au Christ, mais au Christ total et comprend par conséquent cet achèvement de sa croissance dans le corps mystique qui est la vie même de l'Eglise. Les derniers temps sont arrivés avec l'entrée du Christ en ce monde, mais ce laps qui s'écoule entre le premier avènement et le second, entre l'incarnation et le retour du Christ, ce « Siècle » n'est pas vide de sens.

Quel est donc le sens, à la fois l'orientation et la signification, de ce temps de l'Eglise, si ce n'est d'amener le corps mystique du Christ à sa pleine croissance et à sa pleine sainteté? Le déroulement du temps, les événements de l'histoire n'ont de valeur que pour permettre cette extension de la grâce du Christ à toutes les générations humaines, mais aussi pour mûrir une pleine donation de l'Eglise à Dieu notre Père en l'Esprit de Jésus-Christ. « Il se la prépare toute resplendissante, sans tache, ni rides, ni rien de tel, mais sainte et immaculée [12]. » Les événements d'hier comme ceux d'aujourd'hui concernent toujours, au plan providentiel, l'histoire sainte du Peuple de Dieu et concourent à la fois à son extension et à sa purification.

Il apparaît ainsi une continuité merveilleuse dans le dessein de Dieu. Vraiment ses desseins sont éternels, ils dépassent le temps; le passé est ici toujours présent. L'histoire d'Israël est reprise et achevée dans l'histoire du Christ. L'histoire du Christ s'achève dans l'histoire de l'Eglise. En sorte que si le déroulement extérieur des événements de l'histoire les entraîne dans le passé, l'intention providentielle qui les dirige est toujours actuelle. Nous pouvons relire toute la Bible, même les livres historiques, comme nous étant adressée aujourd'hui. Elle éclaire, dans une lumière d'une suprême actualité, ce qui arrive à cette heure même. Elle décèle ce qu'il y a de plus profond, de plus vrai, de plus *actuel* dans l'événement que nous vivons, parce qu'elle révèle

12. *Eph.*, V, 27.

son sens dans la lumière de l'éternel. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas de comparer des événements dans le temps ; mais de déceler une conduite de Dieu au delà du temps.

Sans doute il faut marquer les différences et souligner les contrastes entre la synagogue et l'Eglise.

Jamais l'offrande de l'Eglise, jamais la prière ecclésiale ne pourront paraître vides et insipides aux yeux du Père, car elles sont maintenant et pour toujours remplies de l'amour même du Fils. C'est notre joie, notre fierté, notre sécurité dans l'Eglise de pouvoir présenter chaque jour au nom du Peuple de Dieu « l'hostie pure, l'hostie sainte, l'hostie immaculée, le pain de vie éternelle et le calice de la nouvelle et éternelle alliance. »

Nous sommes sûrs d'être agréés, nous sommes sûrs que jamais la foi de l'Eglise ne pourra défaillir, que jamais sa connaissance de Dieu ne se ternira, que jamais son espérance ne sera trompée, que jamais son amour ne s'éteindra, car elle possède en elle, comme son propre Chef, la source même de la vie, le Fils éternel qui reçoit tout du Père pour tout lui donner.

C'est pourquoi par Lui, avec Lui, en Lui, elle est pour toujours au delà des vicissitudes du temps, consacrée à Dieu dans l'unité et dans la sainteté.

Mais si l'Eglise est indéfectiblement sainte en son Chef, si elle répand la sainteté dans le monde, nous savons, hélas, par une expérience trop commune que chacun de ses membres peut défaillir, que des portions entières d'Eglise peuvent se laisser contaminer par les convoitises de ce siècle.

Qu'arrivera-t-il si appartenant à l'Eglise par notre baptême, par notre confirmation, peut-être par le lien de l'ordre ou du mariage, nous nous conduisons pratiquement comme s'il n'y avait point de Dieu ?

A partir de ce moment, à cause de notre défection, l'Eglise ne joue plus son rôle en plénitude dans telle portion du monde ou de l'histoire. Comment le monde trouverait-il Dieu, si ceux qui devaient le lui rendre présent ne le portent plus en eux, vivant ?

Il est vrai de dire que devant l'Image la plus fidèle de Dieu, devant les œuvres mêmes de Dieu, devant le Fils même de Dieu incarné, le monde peut se détourner et rejeter Dieu ; son péché est alors sans excuse. C'est pourquoi aujourd'hui encore, il serait injuste et vain de rejeter toute la faute de l'athéisme sur l'Eglise ou sur les chrétiens. Car Dieu même en sa pureté première est objet d'attirance et de répulsion. Plus il se manifeste, plus il attire l'âme droite et repousse l'esprit orgueilleux. C'est pourquoi le Christ est objet de contradiction et opère par sa présence même le discernement des cœurs et le jugement du monde. Cela reste vrai pour l'Eglise. En ce qu'elle a de meilleur, elle attire et repousse et le cœur orgueilleux la fuit et la nie

comme Dieu même. Il y a un athéisme qui est simplement le signe du combat spirituel de la présence de Dieu contre les puissances de ténèbres.

L'athéisme peut naître de la pureté même de l'Eglise et de la fuite devant le Dieu qui apparaît en elle. Il est alors péché uniquement du côté de l'athée et appelle simplement conversion de sa part par la contrition du cœur au Dieu présent dans l'Eglise.

Mais le refus de Dieu peut être occasionné par l'impureté de vie de certains chrétiens, de certaines portions de l'Eglise, qui n'ont plus présenté au monde le vrai visage du Dieu d'amour, qui ont trahi leur Seigneur. En ce cas le remède à l'athéisme serait d'abord dans le cœur de tels chrétiens. « Cet athéisme qu'ils verraient devant eux ne serait qu'une contre-partie impitoyable, un miroir vengeur de l'athéisme pratique de ceux qui mentent à leur croyance [13]. » Il serait alors comme un cri de Dieu, un appel divin à une conversion du cœur, qui fasse enfin resplendir la vie du Christ dans les membres du Christ pour la manifestation du Père.

Il est vrai d'ajouter que jamais les situations concrètes ne sont si claires, si absolues qu'elles correspondent exactement aux deux schémas que nous venons de tracer.

La vie n'a pas les contours d'une épure, elle est toujours complexe. En fait il y a toujours dans l'athéisme, tel qu'il se présente dans l'histoire, à la fois une part du péché du monde, de l'orgueil de l'esprit dans le refus de Dieu présent dans l'Eglise, et une part de déficience de la manifestation du Dieu vivant dans telle ou telle portion de l'Eglise [14].

C'est pourquoi l'athéisme du monde pose toujours pour le croyant une question sur la qualité de sa vie chrétienne.

Ce n'est pas seulement pour nous un courant historique dont nous considérons le déroulement et dont nous attendons l'issue, ce n'est même pas simplement en face de nous une attaque de l'ennemi que nous combattons, c'est pour nous et en nous un appel à une révision de vie, à un examen de notre témoignage. L'athéisme des masses retentit dans l'Eglise comme un appel de Dieu pour une manifestation nouvelle de sa puissance et de son amour en elle et par elle. Il attend une réponse. « Par ses exigences non chrétiennes le peuple des incrédules somme à chaque instant l'Eglise de se montrer ce qu'elle est [15]. »

C'est pourquoi les origines de l'athéisme contemporain, ses orien-

13. Maritain, *Raison et raisons,* p. 190.

14. Les Pères l'ont affirmé plus fortement que nous : « L'Eglise, écrit Bède le Vénérable, est parfois non seulement affligée par tant d'oppressions de la part des païens, mais tellement souillée qu'il semblerait que, si cela était possible, son Rédempteur l'ait pour un temps abandonnée. » *(In c. 6 Mc*; au bréviaire, 2e lecture du Samedi après les Cendres).

15. G. Fessard, *Pax nostra,* p. 320.

tations particulières et comme ses dimensions propres doivent être pour nous l'objet d'une attention vigilante. Elles portent en elles les indications des points de faiblesse sur lesquels l'ennemi porte ses attaques et sur lesquels Dieu nous provoque par les événements à un renouvellement de vie. La seule réponse valable de notre part à l'athéisme contemporain est d'abord la lutte contre ce qui peut lui donner prise dans notre propre cœur.

L'appel que notre temps adresse à l'Eglise fait retentir à notre cœur l'appel de Dieu même et peut-être son reproche, c'est pourquoi il faut l'écouter avec une extrême attention.

IV. RACINES ET FRUITS DE L'ATHEISME CONTEMPORAIN

On l'a souligné maintes fois, le caractère propre de l'athéisme moderne est d'être une idolâtrie de l'humanité. L'homme n'adore plus les éléments, ni les bêtes, ni les choses, mais l'homme même : Humanisme athée ou idolâtrie de l'homme. Le salut de l'homme par l'homme, la promotion humaine comme but de l'histoire, le mythe du progrès de l'humanité par ses propres ressources en dehors du salut par la grâce : tels sont les aspects positifs de cet athéisme, dont le revers est la négation de Dieu et de toute transcendance.

Cette idolâtrie de l'homme a son rythme historique. Elle s'est répandue selon une loi de développement interne. Elle n'est pas la même au XX^e^ siècle qu'au XIX^e^. Elle a été d'abord adoration de la Pensée pour devenir adoration de l'Action. A l'athéisme rationaliste que érige le savant comme valeur suprême du monde, a succédé l'athéisme matérialiste qui érige la production économique comme ressort de l'histoire.

A chacune de ces étapes doit correspondre une réaction appropriée des chrétiens. Chacune de ces manifestations de l'athéisme leur fait apparaître dans l'histoire une des tentations permanentes de l'humanité et les invite à vérifier pour leur propre compte dans quelle mesure ils ont pu, par leur connivence avec ces formes d'erreurs, donner prise à leur virulence dans le monde.

Plus encore chaque forme d'erreur invite le chrétien à une réaction appropriée qui mette en valeur cette forme de vérité dont le monde a le plus besoin. Les négations du monde sont un appel à la pureté de nos affirmations. Dieu permet ces folies qui ravagent le monde pour nous forcer à redire plus clairement dans nos vies les vérités qui le sauvent.

Pour nous chrétiens la plus redoutable tentation est bien toujours une certaine dérive sous la poussée des courants qui traversent l'histoire. Tentation de parler le même langage pour faire admettre l'E-

vangile. Tentation de dégradation, sous prétexte d'adaptation. Espérance vaine de faire admettre le message en le réduisant à ce qui en est acceptable selon la mentalité actuelle. Evincer le mystère : évacuer la Croix. Alors le sel s'affadit et le monde se corrompt. Une vérité corrompue devient le terreau où pullulent les erreurs les plus redoutables, qui dressent devant nous les traits effrayants de nos propres égarements.

1. *Le rationalisme latent de la culture et de l'action.*

Il est sûr que la grande tentation des chrétiens a été durant tout le XIX[e] siècle de céder plus ou moins au courant rationaliste pour rendre le message acceptable.

La Science avec un grand S remet toute la Bible en question et l'intervention du Dieu vivant dans l'histoire. En ses manifestations les plus extérieures ce courant scientiste devient culte de la Raison — on se rappelle les excès révolutionnaires. Ce n'est pas par hasard que la déesse Raison a vu son culte s'inaugurer sur les autels de Notre-Dame de Paris.

Cependant la tradition chrétienne était trop forte pour être renversée d'un coup. Le camp rationaliste compose avec elle : il reste théiste. Il admet Dieu. Non le vrai Dieu qui dépasse toute connaissance, le Dieu personnel et mystérieux de la Bible, mais un Dieu qui n'est plus que le grand architecte de l'univers, dont les interventions et la puissance sont mesurées par les exigences mêmes de la science. Un Dieu à la mesure de l'homme.

Comme il était tentant, sous l'équivoque des mots, pour le croyant, effrayé d'avoir à affirmer seul dans le présent ce que tous rejettent, de devenir « déiste » et de se retrouver d'accord avec le courant de la pensée moderne. Quelle crainte de paraître en retard ! Comme cela était rassurant de trouver une formule d'accord avec la Science, de faire pacte avec elle. Qui niera qu'une masse de chrétiens et même de prêtres n'ait cédé à cette illusion ?

Les évêques eux-mêmes déplorent ce rationalisme latent de la prédication chrétienne... ou s'en réjouissent. Ainsi Mgr de Boisgelin, archevêque d'Aix : « nos prédicateurs se montrent modérés à l'exception d'un certain nombre d'énergumènes sans talent ; ils ont trop senti que le ton du siècle devait entrer pour quelque chose dans le système religieux, que la couleur du XVIII[e] siècle ne pouvait être celle des premiers temps [16]. » Et le cardinal Maury sur un autre ton : « Malheureux que nous étions ! nous en étions venus au point de ne plus citer en chaire le nom de notre Seigneur Jésus-Christ [17] ».

16. E. Lavaquery, *Le Cardinal de Boisgelin*, t. I, p. 190, cité par Leflon, *Histoire de l'Eglise*, t. XX : La crise révolutionnaire, p. 29.

17. Maury, *Correspondance et mémoires inédits*, édités par Mgr Ricard, t. II, p. 162, cité par Leflon, *ibid.*

L'historien de l'Eglise doit reconnaître cet état de choses vraiment effrayant quand il devient assez général pour s'inscrire dans les caractères d'une époque. Dans la prédication même, « c'est le rationalisme qui s'insinue au contact des auteurs en vogue. Le Dieu des philosophes a détrôné le Dieu de Jésus-Christ. Ce Dieu des philosophes tend à devenir une abstraction : L'Etre suprême. Comme s'ils craignaient d'affirmer la personnalité du créateur, certains orateurs sacrés laïcisent leur vocabulaire et en arrivent à taire le nom même du Fils Rédempteur [18] ».

Le culte de la déesse raison s'infiltre jusque dans l'Eglise. Ceux qui avaient pour fonction d'annoncer le mystère de Dieu n'annoncent plus que les éléments du monde. Le sel s'affadit. Jean Guiraud a pu dire : « Au XVIII[e] siècle il y eut une véritable conspiration pour éliminer le Christ et son message d'amour, l'Esprit Saint et l'Eglise, le Père, le Fils et l'Esprit. Il était entendu que l'on ne parlerait que de l'Etre suprême, D.O.M., le Dieu optime et grand, des païens. La morale naturelle suffisait. Le clergé, inconsciemment, entra dans la conspiration des jansénistes et des naturalistes. Le pacte a été observé jusqu'au début du XX[e] siècle avec de louables exceptions comme Lacordaire ». Il est difficile de mesurer quelle catastrophe spirituelle une telle dégradation représente. Rien n'est plus grave dans l'histoire du monde. Rien ne pèse plus lourdement sur les événements.

2. *L'affadissement du Sel.*

Le rationalisme latent du XVIII[e] et du XIX[e] siècle est loin ; comment ne pas reconnaître que nous en portons encore les traces, et de bien des manières ? Nous ne sommes pas encore complètement guéris de cette redoutable crise.

Une réduction du mystère chrétien à ce qui peut être atteint, compris et expliqué par la raison porte atteinte à tous les rapports de l'homme avec Dieu. C'est une dégradation essentielle, un changement de plan. Ce n'est pas seulement un péché particulièrement grave, mais tout un monde qui tombe dans une obscurité où le péché lui-même ne peut plus être reconnu pour ce qu'il est.

Dans cette perspective « spiritualiste » ou « déiste » dans laquelle trop de chrétiens et de prêtres se sont placés pour rencontrer les incroyants sur un terrain où ils ne fassent plus scandale, Dieu n'est plus que le Principe de l'Univers. Etre suprême, grand architecte, Axiome éternel il fait partie de ce monde, il entre dans l'organisme des lois.

Son action doit prendre un contour précis, elle est déterminée d'avance, elle participe à l'harmonie du cosmos telle que la raison la dé-

18. Leflon, *ibid.*

couvre. Les initiatives imprévisibles et déconcertantes du Dieu personnel, qui agit dans l'histoire, sont exclues d'avance.

Dès lors le rapport de l'homme avec Dieu cesse d'être personnel pour devenir simplement juridique. Dieu est un principe d'ordre moral auquel il faut se soumettre. Il édicte une série de lois ou de commandements, monnayés par ses représentants, auxquels il faut obéir. Sans cela l'ordre se venge et Dieu punit comme un souverain qui sanctionne la législation du monde, par des pénalisations rigoureuses. Le contenu intime de cette soumission n'est plus guère que l'acceptation d'un ordre qui s'impose et la vie religieuse elle-même consiste en une série d'obligations qu'il faut subir. Que ce soit le baptême des enfants ou la messe du dimanche, l'abstinence du vendredi ou le denier du culte : la vie religieuse se trouve réduite aux *choses* qu'il faut faire. La conscience du mal n'est plus guère que conscience d'infractions à des lois. Les richesses de foi, de confiance, d'amour sont presque complètement évacuées. Les relations de personne à personne ne sont plus au centre de la vie religieuse. Ils n'ont plus de Père.

Qui ne reconnaîtrait que ces dispositions correspondent à la mentalité de certains de ceux qu'on appelle des « pratiquants ». Nous les voyons assis sur les derniers rangs de l'Eglise, arriver le plus tard possible aux messes tardives, remplir leur obligation dominicale ou pascale. Ils sont inscrits sur nos registres. Ils sont de l'Eglise. Elle ne les renie pas. Mais comme leur cœur est loin de Dieu ! Comme leur pratique semble vide d'amour ! Comme ils sont seuls ! Comme ils sont contraints ! Leur vie ignore l'irrigation bienheureuse de l'intimité avec le Christ Sauveur. Au fond, hélas ! comme ils ignorent encore le vrai Dieu ! Il faut le reconnaître, au fond de leur attitude il y a un refus du mystère. Réticence devant le mystère du Dieu personnel qui donne tout et demande tout, méconnaissance des excès d'amour du Christ Sauveur, qui appelle au don de soi.

Ils n'ont point reconnu leur Sauveur. Ignorance du Père et de l'Esprit : ils ne sont point entrés dans la vie filiale. La vie trinitaire, les relations personnelles avec Dieu sont pour eux un monde inconnu.

Cette transposition purement légale de la vie religieuse lui donne un caractère de contrainte : c'est une obligation, presque une corvée. Loin de l'amour, on perd le sens de la liberté des enfants. Par le fait même on tend à diminuer cette contrainte, à en faire le moins possible. La vie religieuse réduite à des pratiques devient un calcul pour mesurer ce qui est strictement obligé et ce dont on peut se dispenser : interprétation minimisante de la loi. La morale devient casuistique et se sépare du dogme.

Elle se cantonne de plus en plus dans des secteurs très déterminés. Elle n'irrigue plus en largeur et en profondeur toutes les dimensions de la vie. Ni le cœur, ni l'action, ni les relations familiales, ni la vie professionnelle ne sont transformées.

La loi admet des exceptions que la raison doit mesurer. Or l'intelligence n'est jamais à court de raisons pour trouver des dispenses. Là où l'amour ne passe plus pour lui rendre vigueur et faire renaître les gestes chrétiens à partir de leurs racines profondes, les obligations religieuses tombent bientôt par morceau et s'effritent sous l'action de la vie, des contraintes sociales et du froid qui règne en ce monde.

Dans la même mentalité juridique, à un degré en dessous, le « pratiquant » dégénère en « chrétien non pratiquant ». Ce n'est pas un cas isolé, c'est une catégorie sociologique qui s'est créée dans une portion de l'Eglise. C'est une proportion notable, parfois une majorité des baptisés de certaines régions. C'est presque pour beaucoup une profession de foi : « Je suis chrétien, mais je ne pratique pas ». C'est là un alibi commode pour une multitude d'indifférents.

Etant admis que la vie chrétienne se réduit à une série d'obligations strictement cataloguées, dès lors que la vie, le travail, le milieu et l'habitude imposent dispense de ces contraintes, la loi perd sa rigueur et il ne reste rien.

On l'a remarqué déjà, le rationalisme latent qui préside à toutes ces dégradations de vie religieuse, prépare l'ultime réaction de la négation athée. « Le dieu des déistes n'est plus qu'une ombre absolument morte du Dieu paternel des chrétiens [19] ».

Cette ombre à son tour va s'évanouir. Le Dieu souverain qui n'est plus qu'une loi suprême pèse sur l'homme de tout son poids : il faut s'en affranchir. « Le déisme rationaliste fournit dès lors à la négation de Dieu au profit de l'homme son plus redoutable argument [20] ».

Bien plus il lui fournit le ressort même de la dialectique, qui doit évacuer Dieu de l'histoire. Dès lors en effet que le Dieu rationaliste doit modeler ses interventions, son action et son être même à la mesure de ce que la raison en admet, il est à la merci de l'homme. Ce Dieu qu'on mesure, n'est plus un Dieu. Sa non-transcendance le détrône et bientôt le détruit. Immanent à la conscience ou à l'histoire, il se réduit à l'homme ou au monde. La vérité l'exige ; un Dieu sans mystère et sans transcendance n'est bientôt plus qu'une idole, que le temps renverse et dont la poussière en se dissipant ne laisse que le vide de l'athéisme. Demain on se demandera comment les hommes ont pu courber le front et soumettre leur vie à un monstre, qu'ils ont forgé de leurs propres mains.

L'idée même de Dieu paraîtra absurde et ridicule.

Bien plus c'est *un devoir* de délivrer l'homme de cette obsession. Un Dieu sans transcendance, qui se solidarise avec les lois du monde et se confond avec le mouvement de l'histoire devient vite un Dieu non seulement redoutable, mais abominable.

19. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, p. 446-447.
20. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, p. 340.

Ce n'est plus seulement Jupiter, mais Moloch. Ce Dieu immanent à l'histoire humaine ce n'est plus seulement le premier principe des lois physiques, mais le soutien des lois économiques qui régissent la production. Il dirige la marche des étoiles et règle la vie des usines. Il est responsable des lois physiques, comme des fluctuations du salaire.

Il devient le garant d'un désordre de fait dans lequel le pauvre est opprimé et le riche triomphant. La justice pour l'homme appelle l'insurrection contre Dieu.

Dans la mesure où des chrétiens ont pu se servir de l'idée de Providence pour justifier un désordre établi dont ils profitaient, ils ont été eux-mêmes les premiers pionniers de l'athéisme le plus absolu. Par là même ils ont fait refluer sur l'humanité les flots amers du désespoir.

Car au terme l'idole même, l'idole de la Raison ou de l'Humanité divinisée s'écroule. L'espérance d'un monde transformé par le devenir historique est ébranlée. A ceux qui ont refusé le mystère, il ne reste plus que l'absurde. A ceux qui ont voulu diviniser l'histoire, il ne reste plus que la fatalité. A ceux qui ont mis tout leur espoir en l'homme il ne reste bientôt que le désespoir.

3. *L'affolement des puissances.*

L'athéisme, qui plonge ses racines au cœur de l'homme dans le refus du Père, porte ses fruits amers dans tout le champ de la vie humaine. Il n'est pas besoin hélas! de franchir la frontière pour aller les voir dans les vergers du voisin; ils s'étalent dans notre propre jardin.

Ce n'est pas impunément que l'homme refuse toute vie religieuse et refoule son besoin de Dieu. Le Dr Carrel remarquait déjà qu'au niveau de l'expérience médicale il y a dans une âme qui ne prie plus comme une fonction qui ne s'exerce plus. Elle manque d'une respiration en profondeur qui assurait l'équilibre de la vie. Le psychologue C. G. Jung constate, en étudiant les profondeurs de l'âme, les déséquilibres graves qu'entraîne pour l'âme et pour toute la vie le refoulement de toute attitude religieuse : « un grand nombre de névroses proviennent en première ligne de ce que, rompant avec une tradition lointaine, les chimères puériles du siècle des lumières empêchent de percevoir les exigences religieuses de l'âme [21] ».

Toutes les puissances de désir sont affolées car il leur manque comme un régulateur en profondeur qui est l'orientation d'amour vers Dieu. L'homme se désagrège, car il ne peut trouver son unité que dans la polarisation de ses forces vers un but transcendant.

L'âme est faite pour l'infini; si son désir du divin est frustré, elle

21. C. G. Jung, *La guérison psychologique*, p. 118.

s'attache d'abord avec une violence désordonnée à tout ce qu'on lui présente pour tromper sa faim. Elle n'en a jamais assez, elle est insatiable. La possession engendre le dégoût. Il faut qu'elle change, qu'elle renouvelle les excitants, qu'elle force les doses. Bientôt elle s'étourdit elle-même, elle se saoûle pour oublier son dégoût.

Toutes les difficultés présentes de la vie conjugale, l'impuissance de tant de foyers à assurer la maîtrise et l'orientation spirituelle de leur développement, l'instabilité, le divorce, cet appétit insatiable d'excitations sexuelles qui marque ce temps, la prostitution, l'alcoolisme, la soif de l'argent qui transforme la vie économique en exploitation et servitude, la volonté déchaînée de puissance et de domination chez les peuples, qui entraîne une guerre après une autre, toutes ces maladies infectieuses dont souffre notre temps ont une racine religieuse. Leur explosion violente à la surface du globe, qui menace aujourd'hui de tout engloutir des biens créés par l'homme, ne sont que le symptôme d'un mal plus profond qui est, au cœur des hommes, le refus de Dieu et qui menace de désagréger l'homme même.

C'est pourquoi aucun remède valable ne peut être trouvé aux maux qui travaillent le monde et font souffrir les hommes en dehors d'une conversion religieuse, d'un rejaillissement des sources. Toute rénovation technique, toute révolution économique ou politique seront insuffisantes si on n'arrive pas à ce renouvellement fondamental.

On ne guérit pas une maladie en s'attaquant aux symptômes, mais en assainissant les foyers d'infection. Supprimer les symptômes sans s'attaquer à la cause, c'est rendre le mal plus profond, l'enfoncer dans les replis de la vie et, pour finir, préparer des catastrophes plus graves. Mais précisément ce qui rend le mal de ce monde inéluctable c'est que le rationalisme latent dans lequel il vit, fait qu'il acceptera de dénoncer toutes les causes sauf la vraie cause, de mettre en œuvre tous les remèdes sauf le vrai remède. Tant qu'on n'a pas le courage de situer ce drame sur le plan religieux, on tourne le dos au chemin de la guérison.

C'est pourquoi le service le plus indispensable à rendre à l'humanité présente, sans nier aucunement la nécessité et l'urgence de toutes les autres réformes économiques, politiques ou sociales, c'est encore de lui rendre le sens de Dieu et très exactement la connaissance et l'amour du Père. Le monde est orphelin vraiment. « La chose la plus étrange c'est bien que l'homme ne veuille point apprendre qu'il a Dieu pour Père [22]. » Le dépassement d'une dépendance servile ou charnelle doit déboucher dans l'expérience religieuse de l'humanité, comme dans l'expérience familiale, sur le consentement renouvelé à une dépendance d'amour qui est la véritable attitude filiale, la seule liberté.

---

22. *Ibid.*, p. 184.

« Ce ne sont pas les fils de la chair mais les Fils de Dieu qui font l'expérience de la liberté [23]. »

C'est pourquoi l'Eglise, qui semble dans ce monde technique au milieu des difficultés immenses qui assaillent l'homme moderne, au milieu des crises économiques, politiques, sociales qui engendrent les guerres, la plus faible et la plus inutile des puissances, reste plus que jamais la plus indispensable. Elle seule atteint l'humanité et la guérit aux sources de son mal. Elle seule en Jésus-Christ la sauve parce qu'elle seule apporte au monde la connaissance du vrai Dieu : la révélation du Père.

4. *Exigence de renouveau.*

Cela ne veut pas dire qu'une solution religieuse suffise : les problèmes de la faim, du logement, du travail, dont nous découvrons les proportions mondiales supposent, pour être résolus, des solutions appropriées sur le plan économique et politique [24]. Mais aucune de ces solutions ne peut être mise sérieusement en œuvre, aucune ne peut porter des résultats profonds pour le bonheur de l'humanité si des relations vraies ne sont pas rétablies entre les hommes. Si le courant de l'amour fraternel ne passe pas dans ces échanges et dans ces dons, ils ne nous font pas sortir de notre servitude. Et nous ne pouvons retrouver vraiment l'attitude fraternelle que dans une redécouverte de la famille humaine : dans la reconnaissance du Père. Tous les problèmes ont un fond commun religieux et ne peuvent être résolus que par le retour à une religion personnelle. Cela ne veut pas dire que les éléments de vie religieuse encore imparfaits insérés dans l'Eglise n'aient aucune valeur, ou même une valeur négative, que l'acceptation des sacrements comme lien social avec l'Eglise ne signifie rien, que la « pratique » religieuse comme observance légale soit inutile et que les simples « pratiquants » soient des athées qui s'ignorent.

Mais cela veut dire que la religion est vie. Toute vie qui ne progresse plus, se dégrade. Toute religion qui ne progresse plus vers une connaissance plus vraie et plus personnelle de Dieu notre Père, se dégrade progressivement vers l'athéisme pur et simple. Il n'y a pas, en matière de foi et de charité théologales, une sorte de juste milieu rationnel, de palier, où l'on puisse s'installer de façon stable à mi-chemin entre la reconnaissance filiale du Dieu Père et l'athéisme positif, au niveau d'une certaine acceptation d'un principe premier auquel il suffirait de rendre « ses devoirs » par la soumission à quelques observances déterminées grâce auxquelles nous aurions satisfaits à nos obligations !

---

23. *Ibid.*
24. Cfr Abbé Pierre, *Vers l'homme*, Ed. du Cerf.

Cette conception étroite et close de la vie religieuse « réduite à ses justes limites », c'est Dieu même qui se charge de la bousculer.

Dans notre vie personnelle il faut progresser ou déchoir : impossible de s'arrêter. Le plan de Dieu se déploie à l'échelle d'une vie, peut-être à l'échelle de plusieurs générations ! Ce qui est essentiel pour chacun, ce n'est pas tant le niveau où il se trouve, que son ouverture au progrès ; sa disponibilité à l'action de la grâce. Ce qui est essentiel, c'est que sa vie religieuse ne soit pas « bloquée » par un refus du dépassement, qui est déjà implicitement un refus de Dieu même dans la Transcendance de son action.

Toute la vie est ainsi suspendue entre le consentement à la grâce qui l'amène infailliblement à la reconnaissance du Père et le refus qui conduit à la négation de Dieu. C'est bien souvent le pressentiment de cette inéluctable loi, qui provoque au refus de s'engager dans la voie qui monte et à la fermeture aux avances de la grâce. C'est le refus du Père qui engendre à longue échéance la négation de Dieu.

Il en va de même sur le plan collectif. La vie religieuse de l'humanité ne peut échapper à cette loi, qui est la loi même de l'action de Dieu sur le monde : ou il faut qu'elle monte dans le consentement à la grâce vers la reconnaissance collective du Père, ou il faut qu'elle s'enferme dans la négation de Dieu même, avec toutes les conséquences catastrophiques que cela entraîne pour elle. Ou il faut qu'elle meure de faim loin de Dieu, ou il faut qu'elle se lève, pour rentrer à la maison du Père.

Ainsi cette histoire en apparence catastrophique a un aspect positif, une intention providentielle qu'il faut enfin discerner. Si le travail du père du mensonge est de confondre le vrai avec le faux, l'œuvre de Dieu est au contraire de dégager le vrai du faux, le vrai Dieu de toutes les idoles, le Dieu vivant de tous les faux dieux.

C'est là le sens profond de tout ce qui nous arrive : purifier la connaissance de Dieu dans son Eglise.

V. LA PURIFICATION DU SENS DE DIEU

En face d'un monde qui ne croyait plus qu'à la raison nous avons été tentés de répondre par la raison en maintenant sous nos yeux le Dieu de la raison. Beaucoup ont été tentés de devenir « déistes » et de ne plus connaître que le Créateur et l'ordonnateur de l'Univers.

Or, comme l'a vu Jacques Maritain, ce Dieu des philosophes et des savants reste équivoque : « Il y a le vrai Dieu des philosophes et il y a le faux Dieu des philosophes [25] ».

Le vrai Dieu des philosophes n'est autre que le Dieu des saints, le

25. J. Maritain, *Signification de l'athéisme contemporain*, p. 25.

Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, le Dieu personnel qui intervient dans l'histoire, inchoativement connu. Concept ouvert sur tous les dépassements. La raison incite à l'adoration et attend toutes les révélations. Elle prépare la soumission de la foi au mystère.

Mais supposons une notion purement rationnelle de Dieu qui soit fermée au surnaturel et qui exclue d'avance les mystères cachés dans l'amour de Dieu, dans sa liberté, dans ses interventions personnelles et dans sa vie incommunicable. « Imaginez un Dieu qui soit lié à l'ordre de la nature et qui ne soit qu'une suprême garantie de cet ordre. Un Dieu qui soit responsable de ce monde sans pouvoir le racheter. Alors nous aurions le faux Dieu des philosophes, le grand Dieu des idolâtres, des puissants sur leurs sièges, du succès sans loi, du pur fait érigé en Loi, le Jupiter de tous les faux dieux [26]. »

Il faut dire exactement la même chose de toute tentative de constituer une morale non chrétienne : morale laïque, ou morale des valeurs.

Il est évident que si cette morale se reconnaît elle-même comme insuffisante, comme ouverte à un dépassement, comme en marche vers des découvertes qui l'achèvent et lui donnent son sens en lui révélant son terme, elle devient acceptable et bonne. Elle marque alors une sorte d'éducation première, de propédeutique, qui ouvre l'homme à l'accueil de sa vocation chrétienne et le dispose à y correspondre.

Mais si cette morale, sans Christ et sans Dieu, s'affirmait comme se suffisant à elle-même, comme possédant son principe et son terme, et comme capable d'assurer les valeurs sur lesquelles repose la conduite humaine et de lui fixer un terme naturel et purement temporel qui ne soit pas sa vocation dans le Christ, alors elle serait, au même titre que le déisme, une forme cachée de la négation rationaliste du vrai Dieu.

C'est pourquoi le rôle du chrétien au sein de la morale laïque sera toujours à la fois d'en accepter les valeurs et d'en manifester les insuffisances pour l'ouvrir à l'accueil du transcendant. Faute de cette double réaction il s'enfermerait soit dans une rupture stérile, soit dans une connivence qui ne pourrait finir que dans la désillusion pour tous !

Que nous ayons sacrifié parfois à cette idole, c'est ce qui est indéniable et c'est ce qui est intolérable aux yeux du Dieu vivant. Il réagit dans l'histoire avec une puissance formidable pour manifester une fois de plus sa transcendance sur les dieux faits de main de l'homme et dégager son Peuple de tous les cultes d'idoles.

Comment ne pas saisir cela ? Dieu qui autrefois a réagi si fortement contre toutes les déviations de son Peuple, Lui qui ne pouvait souffrir un culte purement formaliste où la foi n'était pas vivante, Lui qui a préservé si jalousement son Peuple contre toute dégradation

26. *Ibid.*, p. 26.

qui aurait fait de son unité une pure appartenance sociologique et non un engagement de foi et de sainteté, Lui qui a toujours répugné à un culte séparé de la vie, à une pratique séparée de l'amour du prochain, comment ne réagirait-il pas maintenant?

Dieu réagit dans l'histoire du monde. Nous pouvons mieux discerner maintenant le sens précis de son appel à son Eglise tel qu'il passe à travers les événements gigantesques dans lesquels nous sommes pris.

Voici que les exigences de Dieu se manifestent clairement en deux directions complémentaires qui ne sont au fond que l'invitation à la manifestation de sa gloire. Dieu même dirige l'histoire : « ad maiorem Dei gloriam, ad maiorem Dei notitiam in Ecclesia ».

L'homme dans son intelligence même est acculé à un choix définitif : ou s'installer dans la suffisance de sa raison en cela même qui concerne la connaissance de Dieu. Ce qui est la suprême forme de l'orgueil de l'esprit. Alors il perd ce Dieu même qu'il prétendait réduire à ses mesures. Dieu lui échappe. Il reste vide de tout et de sa raison même : athée. Ou bien il lui fait s'incliner devant le Dieu personnel et transcendant, le Père qui intervient dans l'histoire et qu'il ne peut connaître qu'en entrant par la foi et l'amour en des rapports filiaux avec Lui.

Tel est le dilemme que place l'histoire, telle que Dieu la dirige, devant l'homme de notre temps. Non pas seulement Dieu ou rien, non pas seulement le choix entre la démonstration rationnelle de Dieu et l'absurdité totale, mais bien la reconnaissance du Père pour la vie éternelle ou la négation de Dieu qui aboutit au suicide de l'humanité.

Tel est le véritable choix définitif de l'humanité que Dieu même dégage avec une pureté croissante dans l'histoire du monde. Ou reconnaître le Dieu personnel et transcendant, le Dieu des initiatives déconcertantes, le Père des cieux qui nous propose sa vie en Jésus-Christ et accepter, dans la foi en son amour, la soumission filiale de l'esprit à sa parole et du cœur à ses desseins surnaturels; ou bien l'homme s'enfonce dans un état où il perd les valeurs humaines elles-mêmes dans une obscurité totale de l'esprit qui est déjà le commencement de la damnation.

Il faut ajouter aussitôt que ce processus dialectique de l'histoire ne tend pas seulement à inviter l'homme à reconnaître la transcendance personnelle du Dieu Père, mais bien à participer à sa vie et à la rayonner dans le monde. Toute découverte de la transcendance de Dieu est immédiatement accompagnée d'une révélation correspondante de son immanence.

C'est le sens même de l'Incarnation. A l'heure où nous découvrons le mystère des relations personnelles en Dieu qui Le situe au delà de toute idée purement humaine, à cette heure même Il apparaît au

centre de l'histoire du monde. Plus nous Le découvrons au delà du monde, plus nous pouvons sans danger de confusion Le découvrir au dedans du monde.

C'est pourquoi la découverte nécessaire pour tous les chrétiens d'aujourd'hui d'une religion personnelle, qui soit pour eux un lien vivant d'amour avec le Père en Jésus-Christ, s'accompagne de la découverte parallèle de ce que cette dépendance filiale apporte pour leur vie de tous les jours et pour l'organisation du monde. Là encore l'appel de Dieu passe par les exigences de l'histoire.

Le lien personnel avec Dieu et le rayonnement concret de sa charité dans le monde sont deux aspects solidaires de la vie chrétienne. Ils sont liés pour l'homme comme les racines de l'arbre et sa frondaison. Plus un arbre enfonce loin ses racines dans le sol, plus il peut étendre au loin ses branches dans l'espace.

Plus un homme est intimement et personnellement uni à Dieu pour recevoir tout de lui comme fils, plus il peut librement, efficacement et largement agir dans le monde pour y imprimer la connaissance et le rayonnement de Dieu, pour en faire un monde humain et chrétien.

C'est précisément ce double appel qui retentit aux oreilles de notre temps, amplifié par les vagues mêmes de l'athéisme qui en manifeste l'urgence. L'athée nous somme de faire apparaître le visage du Dieu de charité dans ce monde.

Pour finir tout se résume en un mot : « devenir Fils de Dieu. »

Ce mot est inépuisable, il porte en lui toute la dignité chrétienne. Il porte en lui l'exigence de la connaissance et de la reconnaissance du Père, qui nous engendre à sa vie en nous donnant de le connaître et de l'aimer comme ses enfants. Cette vie divine soutient et couronne toute notre connaissance de Dieu et par là toute lumière sur le sens de ce monde et de notre vie.

Etre fils de Dieu c'est participer à la connaissance que le Fils a du Père pour la porter au monde. Il ne s'agit pas seulement d'une quelconque parole ou démonstration. C'est le mystère même de Dieu et de sa charité qu'il nous faut porter en tout nous-mêmes, *incarner* en chacun de nos gestes et, pour finir, faire passer dans toutes nos relations humaines et tous nos liens avec le monde : c'est l'univers qu'il faut éclairer de la présence et du rayonnement du Dieu d'amour, du Père.

A ce prix seulement nous aurons répondu à l'appel providentiel et à l'appel des hommes à travers les événements qui nous pressent de mettre à la portée du monde qui ne Le connaît plus la connaissance et la présence du vrai Dieu, la Révélation du Père. Un seul sens à notre vie aujourd'hui : c'est la mission du Christ, Verbe incarné, qui en nous continue et s'achève jusqu'aux extrémités du monde.

VI. LA REPONSE D'EGLISE

Il serait tout à fait insuffisant de réduire notre réaction devant le drame de l'humanisme athée à une sorte de conversion individuelle vers une religion personnelle. En vérité c'est l'Eglise tout entière, qui est mise à l'épreuve, une fois de plus, par ces événements. L'universalité même de telles erreurs appelle une réponse que seule l'Eglise comme telle peut donner : la seule réponse valable à l'athéisme international est l'Eglise catholique.

Notre réaction personnelle ne prend sa valeur définitive qu'en s'insérant dans la réaction communautaire de l'Eglise, sous son impulsion et pour elle.

Encore faut-il situer exactement le sens profond, et les dimensions exactes de cette réponse d'Eglise à l'athéisme pour que notre action extérieure, aussi bien que notre vie intérieure, gardent en elle et par elle la pureté de leur orientation surnaturelle et apportent en elle et par elle la seule réponse vivante, qui sauve le monde.

Il faut le souligner en effet : la réfutation réelle de l'athéisme ne sera pas donnée seulement sur le plan de l'intelligence, mais sur le plan de la vie. C'est là peut-être notre déformation la plus grave de penser toujours qu'on puisse venir à bout de la négation par une simple démonstration. En fait il ne suffit pas de donner aux athées marxistes ou existentialistes une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu : des arguments. Ces raisons les laissent comme insensibles. Ils sont sur le plan de l'expérience, d'une certaine expérience d'un monde où Dieu leur paraît absent, d'un monde où Dieu est mort. Nous ne les dispenserons pas de l'exercice de l'intelligence, mais le fait qui maintenant plus que tout autre pourra les amener à la connaissance du Dieu personnel et transcendant, c'est l'Eglise elle-même, vivant dans la charité du Christ.

Il faut leur apporter une certaine expérience de l'action du Dieu vivant, du Dieu d'amour présent en ce monde [27].

C'est là le rôle même de l'Eglise : son ordre de mission. C'est en cela qu'elle continue le Christ dans son incarnation, qu'elle est le Corps mystique du Christ et la manifestation de Dieu dans le monde. Manifestation d'un Dieu personnel, manifestation d'un Dieu - charité, manifestation du Père par ses initiatives d'amour gratuit au sein d'un monde pécheur.

L'Eglise en Jésus manifeste la présence de l'amour infini réagissant contre le péché du monde, contre le désordre du monde pour un ordre de Rédemption. En ce monde tel qu'il est, pécheur, Dieu apparaît tel qu'il est, Père.

---

27. Cfr J. Mourroux, *L'expérience de Dieu,* Paris, Aubier.

Cela transparaît par la communauté de charité dans l'Eglise, par l'intégration progressive de l'humanité dans cette communauté fraternelle, par son rayonnement sur le monde entier. C'est cela la vie de l'Eglise, c'est cela l'Eglise.

En sorte que ce monde moderne, dans sa recherche douloureuse de Dieu, auquel il tourne le dos, réclame de l'Eglise qu'elle soit toujours plus elle-même, toujours plus « communauté de charité » pour la manifestation de la Présence du Dieu vivant en ce monde.

La seule réponse valable à l'athéisme, c'est l'Eglise vivante. La seule réfutation valable de la négation de Dieu, c'est la Présence de Dieu dans la charité de l'Eglise. Le seul appel qui touche au cœur ceux qui refusent Dieu, c'est l'appel d'une assemblée vivant dans l'amour et la connaissance du Père. La présence et la connaissance de Dieu dans son Eglise est la seule lumière, qui dissipe les ténèbres du monde, la lumière même du Christ : « la vraie Lumière venant en ce monde » (*Jean*, I, 9).

En fait il ne suffit pas de souhaiter que cette réponse divine s'élabore dans l'Eglise, il faut y entrer, y collaborer de toutes nos forces, de tout notre être. Nous sommes faits pour cela. Notre vocation humaine et chrétienne tend à cela. Chacun à sa manière doit être totalement au Christ dans son Eglise pour répondre en elle aux besoins profonds de l'humanité de son temps.

Mais ce serait une illusion de penser que c'est nous qui apportons à l'Eglise les réactions nécessaires pour adapter son action aux besoins du monde. C'est l'Eglise même, ou plutôt le Christ dans son Eglise et avec le concours de tous ses membres, qui prépare la réponse qui sauve, pour les besoins du monde. Bien plus il fait concourir tout ce qui se fait de bien, tout ce qui se pense de vrai, tout ce qui s'élabore de juste dans le monde au salut de tous dans son Eglise.

Il est admirable de constater comment toutes les impulsions de l'Esprit dans l'Eglise, transmises par la hiérarchie, vécues par tous, correspondent exactement aux besoins actuels d'un monde en quête de Dieu.

Dans un monde qui a obstrué toutes les voies d'accès à Dieu en niant tour à tour la valeur de la raison ou en la divinisant, l'Eglise maintient avec une fermeté inébranlable tous ces rayons de lumière. Elle défend la raison même contre les excès de la raison. Avec constance elle défend la possibilité d'une démonstration rationnelle de Dieu. Mais aussi elle exige les dépassements nécessaires.

La raison même apparaît toujours dans la pensée chrétienne comme portée par un courant secret qui la sollicite en avant à la rencontre du mystère de Dieu : non seulement elle reconnaît Dieu comme principe de l'univers, mais aussi elle le reconnaît comme transcendant. La raison affirme Dieu comme dépassant ce qu'elle en connaît

et laisse, par là même, place à toutes les initiatives de Dieu sur un plan qui la dépasse. Bien plus la raison humaine est faite pour l'affirmation de cette transcendance, son dynamisme propre est orienté concrètement vers ce dépassement. En sorte que renier le Dieu transcendant, nier ce qui la dépasse, c'est pour elle se renier elle-même et bientôt se plonger dans l'obscurité totale. Si cette vision du dynamisme de l'esprit nous paraissait théorique, l'histoire du monde actuel se chargerait de nous démontrer son caractère pratique.

A l'heure même où, par tous ses enseignements, l'Eglise maintient ainsi la valeur de l'intelligence pour la recherche de Dieu, elle affirme avec une égale fermeté la transcendance de Dieu par rapport à tout essai de réduction aux dimensions de l'homme.

L'Eglise avec fermeté a toujours défendu la vie religieuse de l'homme contre tout essai de réduction du mystère de Dieu aux données de la conscience humaine. Oui il y a un mystère dans l'homme, un monde caché dans l'âme, mais le mystère de Dieu dépassera toujours à l'infini tout ce qu'il y a de mystérieux en l'homme. Il a sa source ailleurs, le mystère de l'inconscient humain est ténébreux. Il plonge ses racines cachées dans la solidarité vitale de l'humanité avec tout l'ensemble du cosmos et l'insère dans ce monde immense des forces de nature, qui agissent en lui et sur lui plus encore qu'il ne le sait.

Mais ce monde des réactions inconscientes demande à être éclairé par la lumière de l'esprit, assumé par la personne, discerné par la liberté, unifié par un amour. Son mystère d'implications ténébreuses s'éclaire progressivement des clartés de l'esprit.

Le mystère de Dieu est un mystère personnel. Mystère d'initiatives déconcertantes, qui appellent la réponse de l'homme. C'est seulement en se situant devant Dieu dans la transcendance de sa vie personnelle et en lui apportant la réponse de sa liberté et de son amour que l'homme lui-même devient personne, fait l'unité de ses dynamismes secrets et sauvegarde sa dignité.

L'Eglise défend avec une fermeté jalouse la transcendance de Dieu contre toute confusion du divin avec les données de la conscience ou de l'inconscient; en cela elle défend l'homme même. Mais elle réagit avec une égale fermeté contre toute absorption de Dieu dans le devenir cosmique. Dieu n'est pas l'âme du monde. Il n'est pas seulement le principe et le terme de l'évolution universelle. Il est, au delà de toute confusion avec le devenir universel, Quelqu'un qui intervient personnellement dans l'histoire, Quelqu'un qui s'adresse à l'humanité et attend sa réponse, et, pour finir, un Père qui lui communique sa vie en la sauvant du péché.

D'un mot, l'effort constant de l'Eglise, durant ces dernières années, en face de toutes les formes de l'athéisme, comme en face de

tous les courants qui traversent les sphères chrétiennes de la pensée, a toujours été de maintenir, d'affirmer et comme d'approfondir encore le sens de la transcendance de Dieu, au delà de toute immersion dans le cosmos, le sens de ses interventions personnelles dans l'histoire au delà de toute confusion avec les lois internes de l'univers en marche, le sens du mystère divin au delà de tout ce que la science peut mesurer et la raison affirmer. En face de Dieu l'attitude dernière de l'homme, du philosophe, du savant, n'est pas de l'insérer dans notre savoir et dans nos cadres, mais de nous insérer, tout petit, dans ses desseins; non point de le saisir, mais de nous laisser saisir par Lui. En face d'un monde dont le péché le plus grave est le refus de Dieu comme Père, l'Eglise affirme de toutes manières la paternité de Dieu.

La renaissance biblique, le renouveau liturgique, le culte envers la Vierge Marie, les saints qui nous parlent du Père à la manière de Thérèse de l'Enfant Jésus, autant d'éléments de la vie actuelle de l'Eglise qui manifestent en elle, de toutes manières, l'affirmation de la présence et de l'action personnelle du Dieu vivant, au cœur de l'histoire du monde et au centre de notre vie.

Du même mouvement qu'elle affirme dans sa pensée la transcendance de Dieu en face de toutes les dégradations rationnelles, l'Eglise se dégage de toutes les formes de compromission de son action avec les forces politiques.

La sainteté de l'Eglise dans le monde, son dépouillement spirituel sont l'affirmation dans sa vie de la sainteté et de la transcendance de Dieu.

Mais au même moment où toute la pensée de l'Eglise, toute sa vie, toutes ses réactions affirment avec force, sous la pression de l'Esprit, à la face du monde la transcendance de Dieu au-dessus des événements et de l'histoire qu'il dirige, par toute son action l'Eglise s'oriente vers une insertion toujours plus profonde de la vie de Dieu dans toute l'épaisseur de la vie humaine et des réalités terrestres. Sa pensée et son action, sa piété et son apostolat, son recueillement et son rayonnement ne sont pas deux pôles opposés entre lesquels elle serait divisée. Ils forment l'unité même de sa vie dans l'affirmation vécue du Dieu transcendant et immanent.

Le Dieu personnel qui dépasse toute l'histoire humaine, toute l'évolution cosmique est aussi le Père qui s'insère par une libre décision d'amour au centre de l'histoire, en envoyant son Fils. « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique » (*Jean*, III, 16). Ce don du Père, communiquant sa vie au monde en son Fils incarné se poursuit et s'achève dans l'Eglise du Christ.

Il est sûr qu'il y a actuellement dans l'Eglise comme une découverte et un approfondissement merveilleux des exigences d'insertion

de la grâce ou de la vie filiale dans toutes les dimensions de la vie humaine et des réalités terrestres.

Le scandale d'un monde de baptisés dont les mœurs et les institutions sont si peu chrétiennes, le scandale de ce monde « dénominativement chrétien » qui a été un des conditionnements de l'athéisme contemporain, l'Eglise le ressent avec force. Elle réagit avec la puissance de l'Esprit.

Depuis cent ans les directives de l'Eglise, qui ont porté pendant des siècles presque exclusivement sur le dogme à définir, éclairent successivement jusque dans le détail tous les secteurs de vie humaine pour y insérer les exigences de vie divine : vie familiale, vie professionnelle, loisirs, sports, médecine, presse... Impossible d'énumérer seulement tous les secteurs de vie sur lesquels les derniers Papes ont appelé l'attention des chrétiens pour les inviter à les pénétrer de l'Esprit du Christ, c'est-à-dire d'esprit filial.

Liée organiquement à ces directives, s'opère dans l'Eglise, lentement mais sûrement, avec la puissance persévérante d'un mouvement vital, la mise en place d'un laïcat pleinement actif. En face de ce monde dont les structures et la vie manquent tragiquement d'inspiration chrétienne, les laïcs chrétiens organisés par les mouvements d'A.C. se sentent appelés à un rôle actif et irremplaçable dans l'Eglise. Ils portent en eux la vie de Dieu, la Charité du Christ, Dieu même avec eux : La Révélation de Dieu.

Ils sont appelés par leur vocation propre à faire pénétrer cette vie divine dans toutes les réactions de leur milieu, dans tous les secteurs de leurs actions professionnelles et familiales, dans toutes les institutions, afin que le Dieu vivant, le Dieu de Charité soit présent et actif en ce monde et que le monde se reconnaisse en eux. Leur vie pleinement filiale doit rendre témoignage à la Présence de la Charité du Père dans l'Eglise.

Il n'est pas un homme qui ne porte en lui, en un repli caché de son cœur, l'attente et comme la nostalgie secrète de la révélation du Dieu d'amour. C'est toute l'Eglise avec tous ses membres, qui porte cette révélation par sa vie au milieu du monde et lui rend la présence de Dieu et la révélation de son Amour.

On peut dire sans exagérer, qu'en face de ce type nouveau de négateur de Dieu qu'est l'athée positif et absolu que nous avons rencontré au point de départ de notre recherche, l'Eglise est en train d'inventer organiquement un type adapté de chrétien : le militant, l'apôtre laïc. C'est pourquoi la mission de ceux-ci n'est pas achevée tant qu'ils n'ont pas porté au monde, avec le Christ, la révélation du Père; la connaissance de la vie trinitaire.

Il faut le reconnaître en effet, la réponse chrétienne à l'athéisme par l'action est aussi sujette à glissement que la réponse par la pensée.

Il y a un rationalisme de l'action, comme il y a un rationalisme de

l'intelligence. La grande tentation du militant sera toujours de laisser son action s'installer et se développer au niveau des motivations et des buts communs à tous, admis par tous, compréhensibles pour tous dans un milieu donné. Cela ne suffit pas, il ne suffit pas pour évangéliser le monde ouvrier de travailler à la promotion ouvrière, sur un plan économique et social, bien que cela soit absolument nécessaire. Il ne suffit pas pour évangéliser le milieu indépendant de promouvoir une moralisation des mœurs bourgeoises, ni même une spiritualisation. Il n'y a véritablement évangélisation que quand c'est la charité même de Dieu, qui dépasse tous les courants de l'histoire, qui s'incarne dans des gestes concrets, dans des situations humaines pour apporter au monde le témoignage, la présence même de l'amour du Père. Alors c'est l'incarnation qui continue.

La révélation du vrai Dieu ne consiste pas d'abord dans des paroles, mais dans un fait, les paroles n'auront de valeur que pour expliquer le sens des faits.

C'est pourquoi l'annonce du vrai Dieu au monde est infiniment plus exigeante que nous ne le pensons. Le Christ le savait. Pour accréditer devant les hommes la prédication de ses apôtres, il ne demande pas pour eux une intelligence supérieure, ni une éloquence étonnante, ni une forme surhumaine, mais uniquement la charité : « qu'ils soient uns pour que le monde croie » (*Jean*, XVII, 11-21).

Nous ne pouvons pas annoncer Dieu, le vrai Dieu, tant que la communauté chrétienne n'est pas unie entre elle dans le lien d'amour fraternel et avec Dieu dans un lien d'amour filial. Il ne suffit pas d'un groupe de « pratiquants » et d'une foule de « non pratiquants » pour faire une Eglise qui annonce le mystère de Dieu. Il faut la présence et le rayonnement d'une communauté, si petite soit-elle, qui vive et qui exprime aux yeux de tous l'amour filial et fraternel des enfants de Dieu et qui rayonne l'amour de Dieu sur tous les hommes.

En vérité il faut donc parler de connaissance de Dieu dans son Eglise d'une façon bien différente de celle que nous aurions conçue instinctivement. Non il ne s'agit pas d'une certaine forme de connaissance intellectuelle plus serrée, plus approfondie, plus claire, plus communicable. Il s'agit d'une naissance de Dieu dans son Eglise, d'une présence, d'un don, d'une incarnation continuée.

L'Eglise naît ou renaît incessamment en Dieu des eaux du baptême ; on peut dire encore que Jésus continue de naître, de renaître en elle. C'est toujours Noël. Le mystère du Christ continue.

Cela seul peut faire resplendir de nouveau la connaissance de Dieu dans le monde, le renouvellement de sa présence dans la communauté chrétienne : sa naissance aujourd'hui en elle et avec elle.

Tel est le sens dernier de l'histoire de notre temps. Il prépare et il exige par ses erreurs mêmes un achèvement nouveau du mystère, du

Christ dans son Eglise. Co-naissance de Dieu et de l'Eglise ou de Dieu dans l'Eglise au monde d'aujourd'hui : c'est l'incarnation qui continue. Le Verbe vient encore au monde pour lui montrer le Père.

Tel est l'appel de Dieu qui retentit à nos oreilles à travers la clameur immense de l'athéisme. Nous ne pouvons répondre par une démonstration, mais par une présence. Ce n'est pas le Dieu de la raison qu'on nous demande, une idée de Dieu, mais le Dieu vivant, l'Amour du Père.

Nous sommes invités d'urgence à un resourcement vital, à une connaissance plus personnelle de Dieu, dans son mystère trinitaire; cette connaissance est essentiellement liée à une vie nouvelle en Dieu, à un baptême, à une plongée dans le Père par le Fils et l'Esprit, à une renaissance. Cette révélation du Père doit être proclamée au monde non seulement par des paroles, mais par *notre* vie, par *notre* charité. Non seulement par des arguments mais des actes, par une charité constructive d'un monde nouveau, par une communauté vivant de la charité de Dieu et la rayonnant à travers toutes les relations humaines et les institutions : d'un mot par l'Eglise transformant le monde.

Au prix d'une immense souffrance, le monde entier, sous l'action de Dieu, nous somme de lui apporter l'évangile du Christ, la révélation du Père, sa présence même et son Amour en devenant tous ensemble fils de Dieu.

Entendrons-nous son appel?

Louis Lochet.

Toutes les religions ont-elles la même valeur ?

I. LA QUESTION POSÉE.

Il est très fréquent aujourd'hui d'entendre dire par des personnes appartenant à tous les degrés de la culture que toutes les religions ont la même valeur. Peu importe, dit-on, que l'on croie au Christ, à Mahomet ou au Bouddha, si l'on croit sincèrement. Toutes les religions se ressemblent, elles ont toutes le même but et à peu près les mêmes doctrines et les mêmes rituels. Le fait d'appartenir à l'une ou à l'autre n'a pas beaucoup d'importance et est réglé par la naissance, l'éducation ou les circonstances.

Cette mentalité s'est tellement répandue dans l'esprit du temps qu'elle s'exprime dans un véritable slogan que l'on accepte et que l'on se passe, même parmi les chrétiens, sans même prendre la peine de l'examiner et de le critiquer.

Beaucoup d'écrivains de talent, dont les titres en histoire des religions, en philosophie religieuse ou en théologie ne sont pas très sûrs, contribuent à créer cette mentalité, à grand renfort d'imagination et d'hypothèses indémontrables. Aldous Huxley, par exemple, bon romancier, mais que rien ne qualifie à faire de la religion comparée, a imaginé une *Philosophie éternelle* [1] qui glane dans toutes les religions « leur plus haut commun facteur ». « On peut trouver, écrit-il, dans le folklore traditionnel des peuples primitifs de toutes les régions du monde des rudiments de cette philosophie éternelle. Sous des formes pleinement développées, elle trouve place en chacune des religions plus élevées. Une version de ce plus haut commun facteur, présent en toutes les théologies antérieures ou postérieures, fut mise par écrit pour la première fois il y a plus de vingt-cinq siècles. Depuis ce temps, le thème inépuisable a été traité de façon répétée du point de vue de toutes les traditions religieuses et dans toutes les principales langues d'Asie et d'Europe ».

Simone Weil, dont on admire à juste titre la vie héroïque et l'aspiration religieuse si profonde, s'est livrée à une multitude de comparaisons superficielles entre les signes du Zodiaque, les mythes, les folklores, les rites païens et les vérités chrétiennes. Elle ne répugnait pas à l'hypothèse de plusieurs incarnations dans les religions païennes et les personnages bibliques. « Si un Hindou croit que Vishnou est le Verbe et Shiva le Saint-Esprit, et que le Verbe a été incarné dans Krishna et dans Rama avant de l'être dans Jésus, de quel droit lui

1. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Londres, 1946. Trad. franç. *La philosophie éternelle.*

refuserait-on le baptême [2] ? » On pourrait trouver chez elle plus de cent textes semblables, mais qui ne s'appuient sur aucune enquête historique sérieuse. Toutefois Simone Weil était loin de partager la mentalité d'un historien rationaliste. Elle se préoccupait surtout, certes de façon désordonnée et aventureuse, de donner un sens, une signification positive, à toute l'histoire religieuse de l'humanité, par rapport au caractère absolu et à la transcendance du christianisme. « Toutes ces concordances, à moins qu'on nie le caractère historique des Evangiles, ce qu'il semble difficile de faire sincèrement, ne portent pas atteinte à la foi, mais en sont au contraire une confirmation bouleversante... Comment Dieu aurait-il donné son Fils unique au monde si le monde ne l'avait pas demandé [3] ? » Il reste que la multiplicité des religions nous pose une question : sont-elles toutes également vraies ? Remarquons que l'on pourrait d'abord analyser cette question et se demander si elle a un sens. On peut, en effet, l'envisager de quatre façons différentes [4].

II. LA QUESTION POSÉE A-T-ELLE UN SENS ?

1) En disant que toutes les religions sont vraies, on entend au fond qu'elles sont toutes fausses. Chacune d'elles est le produit d'une mentalité primitive, archaïque, pré-logique, mythique qui n'est pas encore parvenue à une explication scientifique et rationnelle de l'univers. Les religions sont vraies à la manière des contes de fées. Elles expriment un certain enseignement à la mesure d'une mentalité infantile, névrosée même dira Freud. C'est le point de vue du rationalisme. Il est bien évident que ce point de vue est un à priori qui ne peut rien comprendre aux affirmations et aux certitudes de la conscience religieuse. Il est tout simplement grotesque de prétendre que Jésus, l'apôtre Paul, l'apôtre Jean, Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin, Pascal, Claudel ou Bernanos étaient affectés d'une mentalité pré-logique. D'ailleurs on ne croit plus à l'existence de cette mentalité comme réservée à certaines couches de l'humanité. Le civilisé, tout comme le primitif, possède une mentalité pré-logique parallèle à ses fonctions logiques. En outre le « mythe » n'est plus conçu seulement comme une fable due à l'ignorance, mais comme une manière d'être et de concevoir le monde qui s'exprime par d'autres voies que celles de la logique raisonnante, sans être pour cela purement irrationnelle. En ce sens il y a du mythe dans la religion comme il y en a dans l'amour et la poésie. C'est-à-dire que certaines appréhensions profondes de la réalité sont impuissantes à s'exprimer à travers les fonctions tech-

2. *Lettre à un religieux,* Paris, 1951, p. 33.
3. *Intuitions pré-chrétiennes,* Paris, 1951, p. 57.
4. Franz König, *Das Christentum und die Weltreligionen,* dans *Christus und die Religionen der Erde,* Fribourg-en-Br., 1951, vol. III.

niques trop spécialisées de l'intelligence et créent un langage qui leur est propre et ne les trahit pas.

2) Notre question peut vouloir dire, en second lieu, que toutes les religions expriment à leur manière la même réalité absolue qui reste au fond inconnaissable et impénétrable. Toutes ces expressions sont également bonnes : Père tout-puissant, Atman-Brahman ou Ahura-Mazdah; Jésus ou Krishna, Moïse ou Zarathoustra, parce qu'elles sont toutes également et radicalement déficientes, non seulement de cette déficience relative du langage humain en face du divin, mais de cette déficience absolue de la connaissance en face de l'obscurité totale. Cette conception qui est celle du relativisme historique, ou bien ne peut rien affirmer sur la vérité et la valeur des religions, elle ne peut pas poser notre question et encore moins y répondre; ou bien elle professe un agnosticisme radical, c'est-à-dire une impossibilité complète de se prononcer sur la réalité du divin, ce qui est en contradiction avec les affirmations des religions que l'on prétend cependant décrire exactement.

3) Il existe une troisième façon d'envisager la question : celle de certains théologiens protestants qui n'admettent pas la possibilité d'une religion naturelle. A leurs yeux, seule la religion révélée est vraie et toutes les autres ne sont qu'idolâtrie, erreur et superstition, ou, comme disaient quelques Pères de l'Eglise, l'œuvre des démons. Mais cette position ne rend pas justice à la piété authentique, à toutes les valeurs religieuses qui peuvent briller dans les religions non-chrétiennes.

4) Il ne reste donc qu'une dernière possibilité. La religion du Christ est unique. Elle est trancendante à toutes les autres religions, non pas dans tel ou tel de ses fidèles mais dans sa réalité objective, parce qu'elle est la religion de l'incarnation du Fils de Dieu. Pour cette raison même « la religion du Christ reprend en elle-même, mais avec une surnaturelle perfection, toute la religion des hommes [5] ». Il est impossible de concevoir une religion plus élevée et qui soit plus parfaitement et plus pleinement religieuse, parce que c'est dans la personne même du Christ, Fils de Dieu, que s'accomplit l'union de l'humanité à la divinité. Une telle idée, un tel fait, épuise en quelque sorte toute la perfection religieuse dont l'humanité est capable, et il est impossible de la *dépasser*. Les philosophes et les fondateurs de sectes syncrétistes et ésotériques qui ont prétendu dépasser vers une perfection plus haute l'événement historique du Christ, sont néces-

5. E. Mersch, S. J., *Religion, christianisme, catholicisme,* dans *Morale et corps mystique,* t. I, Bruxelles-Paris, 1949, p. 39.

sairement voués à la poursuite d'une chimère, fiction d'un pauvre esprit humain et non point révélation de l'Esprit de Dieu. On ne dépasse pas *la plénitude*. « Si bien que de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ; car la loi a été donnée par l'intermédiaire de Moïse. La grâce et la vérité se sont répandues par l'intermédiaire de Jésus-Christ. Personne n'a jamais vu Dieu : un Dieu Fils Unique, étant dans le sein de son Père, Celui-là l'a raconté » (*Jean*, I, 16-18). Ces considérations ne sont pas uniquement théologiques. La phénoménologie peut déjà les aborder en décrivant les essences sans prétendre les reconstruire à priori comme dans la philosophie idéaliste. Ainsi Max Scheler écrit : « Le christianisme n'est pas la plus parfaite des religions, il est la religion absolue. Ce que Troeltsch appelle « l'absolutisme du christianisme », c'est-à-dire l'impossibilité qu'il y a de dépasser le christianisme dans un développement historique ultérieur, appartient à l'essence de la religion chrétienne, car cet absolutisme peut seul correspondre à l'union ontique, de nature tout à fait spéciale, existant entre Dieu et le Christ, et à la conscience, unique également, que le Christ avait de cette union. « Si le Christ n'était qu'un grand homme (et même s'il était le plus grand de tous les prophètes ayant existé avant lui), il serait en réalité moins qu'un grand homme ». La foi étant un acte libre de la personne, chacun peut dire : je ne crois pas en lui. Mais celui qui croit en lui doit aussi croire qu'il est le centre de l'histoire du monde. Ou bien il n'est rien, ou bien il est le centre du monde : d'où le caractère achevé de la révélation [6] ».

Si le Christ est le sommet de la religion de l'humanité, c'est par rapport à lui, et uniquement par rapport à lui, que toutes les autres religions prennent un sens et une valeur. Il ne peut être question de diminuer leur rôle ou leur beauté. Sans doute les religions non-chrétiennes sont fatalement mêlées d'imprécisions, d'imperfections, parfois même d'erreurs et de dégradations, mais elles portent aussi des valeurs religieuses authentiques qui apparaissent comme un pressentiment, une préparation, une ébauche de la plénitude du Christ. C'est en ce sens que Bergson écrivait en comparant les diverses mystiques : « Concluons donc que ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mysticisme complet, tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite. C'est son apparition à un moment précis qui nous fait assister rétrospectivement à sa préparation, comme le volcan qui surgit tout d'un coup éclaire dans le passé une longue série de tremblements de terre [7] ».

---

6. Max Scheler, *Le saint, le génie, le héros*, Fribourg, 1944, p. 85-86.
7. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 58e éd., Paris, 1948, p. 240.

En bref, l'affirmation que toutes les religions sont également vraies nous est apparue dès l'abord comme dénuée de sens. Le fait que le christianisme se présente, contrairement à beaucoup d'autres religions moins conscientes de leur origine divine, comme *la* seule vraie religion, tout en rassemblant et en éclairant, loin de les rejeter, toutes les valeurs des autres religions, nous a semblé plus probable. Il nous reste à montrer qu'il en est bien ainsi en faisant appel à la science des religions et à la théologie catholique.

III. LE POINT DE VUE DE LA SCIENCE DES RELIGIONS.

Quand un slogan se répand dans le grand public, il appartient souvent à un stade dépassé de la science. Ainsi en va-t-il de celui qui nous occupe. Les méthodes de la science des religions qui ont donné naissance, il y a un demi-siècle, à des simplifications hardies, se sont depuis considérablement affinées.

On peut, si l'on veut, faire remonter la science des religions à Xénophane et à Platon, parce qu'au VI^e^ siècle avant Jésus-Christ, ils critiquaient la mythologie de leurs contemporains, mais il nous suffit de tenir compte de la science moderne des religions, telle qu'elle se développa à partir de la moitié du XIX^e^ siècle.

A cette époque, la jeune science s'appuyait sur trois postulats conçus plus ou moins clairement.

A. *L'ancienne science des religions : histoire positiviste, rationalisme, évolutionnisme.*

1) La conception de l'histoire était assez semblable à celle des sciences de la nature. Comme celles-ci, l'histoire était envisagée de façon purement objective. Il était entendu que l'historien, débarrassé de tout à priori, de tout préjugé, de toute idée préconçue, planait au-dessus des événements et des doctrines et qu'il lui suffisait de les retrouver dans leurs sources authentiques pour les décrire ensuite de la manière la plus exacte. On oubliait que l'histoire n'est pas seulement une narration des actes du passé, mais qu'elle est aussi fatalement une interprétation, et cette interprétation suppose à son tour une compréhension. En histoire religieuse, si l'on s'en tient à l'aspect superficiel des phénomènes, on trouve des ressemblances entre les doctrines, les institutions et les rites. Comment en serait-il autrement, puisque l'homme est partout le même. Mais ces ressemblances s'évanouissent pour devenir des dissemblances, et même des oppositions, lorsqu'on analyse le contenu, le sens global, la signification dernière des écrits ou des gestes sacrés apparemment semblables. On a souvent comparé, par exemple, les incantations magiques et les rites sacramentaires, — jusqu'à parler du « talisman de l'Eucharistie », — parce qu'il y a entre eux un élément commun : une parole ou un

geste chargé de puissance vis-à-vis de la divinité. Quelle différence entre les deux pourtant! Un acte magique est intéressé et vise à contraindre un pouvoir surnaturel à se mettre au service des buts de l'homme. Un rite sacramentel est désintéressé et tend à mettre l'homme au service de Dieu en l'unissant à Lui par des dispositions morales profondes.

L'histoire, au siècle dernier, en déployant une érudition prodigieuse, manquait souvent de discernement dans l'appréciation du *sens* des phénomènes. D'où les comparaisons hâtives, les assimilations superficielles, les ressemblances partielles mises au rang d'une identité, les généralisations abusives qui ont engendré nombre de conclusions fausses sur la dépendance du christianisme vis-à-vis d'autres religions et sur la similitude de toutes les religions; conclusions qui sont rejetées aujourd'hui [8], au moins dans leurs outrances.

2) A titre de deuxième postulat, plus ou moins avoué, un rationalisme étroit gouvernait les recherches historiques et fort souvent faussait les résultats. On ne pouvait, en effet, admettre les faits religieux et leur interprétation, telle qu'elle était donnée par les consciences religieuses, mais on était obligé de faire entrer tous ces phénomènes dans un cadre rationnel fixé à priori. Lorsque Salomon Reinach, par exemple, dans un petit livre insignifiant, mais qui eut son heure de gloire grâce à la mentalité de l'époque, définissait la religion : « Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés [9] », il fallait une bonne dose de naïveté ou de fanatisme pour élever une telle définition au rang de conclusion historique. Ce préjugé rationaliste aveuglait les historiens sur les différences essentielles entre les religions et les poussait à les réduire toutes à une sorte de commun dénominateur : une « religion dans les limites de la raison » selon la formule de Kant.

3) Un troisième postulat enfin s'attaquait surtout à la possibilité d'une révélation divine, d'une intervention historique de Dieu dans l'humanité, c'est le principe de l'évolution appliqué sans nuances à la morale et à la religion. Il fallait faire sortir le judaïsme et le christianisme des manifestations religieuses les plus primitives, comme la mythologie astrale, le totémisme, l'animisme, la magie, et éliminer ainsi, pensait-on, toute intervention divine. Ainsi au cours du XIX[e] siècle se sont succédées plusieurs grandes reconstructions hypothétiques de l'histoire religieuse de l'humanité, qui témoignaient de beau-

---

8. Voir par exemple la succession des théories sur les sources du judaïsme dans H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, Paris, 1929, t. I, ch. X.
9. *Orpheus. Histoire générale des religions*, 2[e] éd., Paris, 1909, p. 4.

coup d'ingéniosité, mais ne reposaient pas sur des faits et se sont avérées caduques [10].

L'odyssée de la science des religions au XIX[e] siècle montre que l'histoire pose des questions qu'elle ne peut résoudre, notamment celle de l'unité et de la pluralité des religions. Dans un article récent, K. Bellon [11] a tenté de projeter quelque lumière philosophique sur ce problème. L'unité des religions ne pourrait s'expliquer en dehors de la possibilité d'une connaissance métaphysique de la cause de l'être, tandis que la multiplicité serait due à l'influence des cultures et des civilisations sur l'expérience du sacré. Mais avant d'avoir recours à la philosophie, on peut d'abord constater une évolution dans la science des religions.

B. *La science actuelle des religions : limites de l'histoire, compréhension, différenciation.*

A beaucoup d'égards, les méthodes de la science des religions et les résultats qu'elles procurent ont bien changé. Il apparaît que toutes les religions n'ont pas la même valeur, pour la simple raison qu'elles sont beaucoup moins semblables qu'on l'avait cru.

1) La conception de l'histoire n'est plus ce qu'elle était. « L'apport principal de la théorie nouvelle de l'histoire, écrit H. I. Marrou, réside précisément dans ce fait, bien établi aujourd'hui, que la vérité de ses résultats (j'entends la vérité des valeurs proprement humaines, non les vérités de fait qu'elle établit) est tout entière donnée, avec ses caractères et ses limites, dans les présupposés doctrinaux que la subjectivité de l'historien impose dès l'abord comme cadre à sa recherche. La vérité de l'histoire est fonction de celle de la philosophie professée (implicitement ou non) par l'historien. Nous sommes revenus à cet égard de beaucoup d'illusions, de celles que le XIX[e] siècle notamment avait conçues sur la fécondité propre de l'histoire : Renan, par exemple, croyait résoudre historiquement le problème posé par le défi chrétien; nous voyons bien aujourd'hui que si l'histoire lui a permis d'orchestrer (de préciser, de mettre au point, d'exprimer) sa solution, celle-ci était acquise dès le début de sa recherche, par son ralliement au point de vue de l'idéalisme romantique allemand [12] ».

2) Cette conception plus nuancée de l'histoire a permis de prendre

10. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Paris, 1931.
11. K. Bellon, *Unité et pluralité des religions,* dans *Eph. theol. Lov.*, 1957, fasc. I, 5-35.
12. H. I. Marrou, *De la logique à l'éthique de l'histoire,* dans *Rev. de mét. et de mor.*, juillet-oct. 1949, pp. 260-261.

au sérieux les affirmations de la conscience religieuse, sans prétendre les expliquer et les réduire à priori à une autre réalité qui n'est pas religieuse, comme la mentalité pré-logique de Levy-Bruhl, la « société transfigurée » de Durkheim, les modes de production de Marx ou la libido de Freud. L'appréciation des valeurs religieuses dépend uniquement de critères religieux. « Un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé *dans sa propre modalité,* c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse [13] ».

Cette méthode favorise ainsi une compréhension plus profonde des divers phénomènes religieux. « La tendance actuelle est de « ressentir » comme disait Henri Hubert, d'enregistrer, dans leur *originalité et avec leur complexité,* les systèmes religieux qui ont été ou sont pratiqués dans le monde [14] ».

3) A l'inverse du principe évolutionniste rigide qui prétendait réduire toutes les religions à une ligne unique de développement naturel, les historiens insisteront aujourd'hui sur les différences entre les religions. « Tous les comparatistes rigoureux, écrivait déjà Jean Baruzi, sont d'accord pour exclure sévèrement la considération des analogies superficielles. Il est entendu que l'on n'atténuera jamais... les originalités, les irréductibilités [15] ». « Il faut étudier attentivement, écrit un autre historien, l'*originalité* et l'*unicité* du phénomène en question. D'autre part, il faut s'enquérir... de la *vie* qui réside derrière ces phénomènes. Il importe d'éviter toute comparaison non conforme aux faits entre une religion à son apogée et une religion en son point le plus bas. Il faut comparer des réalités de même niveau, en évitant les parallèles tendancieux. Les religions forment des ensembles vivants ; il faut les saisir dans leur sens vital, dans leur « centre vital » ; c'est à cette seule condition qu'on peut les comprendre [16] ».

Nous sommes donc bien loin des synthèses à la Huxley, des comparaisons imaginaires de Simone Weil et du slogan communément répété. Les religions ne sont pas semblables, elles sont au contraire profondément différentes, et c'est pourquoi elles n'ont pas la même valeur.

L'histoire et la phénoménologie telles qu'elles sont conçues actuellement peuvent reconnaître quelque chose de l'originalité du judéo-christianisme. Déjà Söderblom caractérisait le judaïsme comme la religion de la révélation dans l'histoire et le christianisme comme la religion de l'incarnation [17]. Rien n'est plus différent que les Védas

13. Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1949, p. 11.
14. Georges Dumézil, *Préface* à Mircéa Eliade, *ouv. cit.,* p. 6.
15. Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions,* p. 37-38.
16. Gustav Mensching, *Histoire de la science des religions,* Paris, 1955, p. 97-98.

(les premiers écrits de l'Inde) ou les Upanishads (les spéculations postérieures) et les écrits bibliques. La littérature védique foisonne d'une multitude de dieux tels qu'Agni (le feu), Soma (plante, liqueur sacrificielle et force vitale), Indra (dieu guerrier), Varuna et Mitra. Les Upanishads proposent surtout une délivrance hors du monde phénoménal de l'illusion (Maya) par la coïncidence du moi (Atman) avec le principe impersonnel de l'existence (Brahman). Dans cette connaissance supérieure semblable à un sommeil sans rêves, « on ne peut parler davantage de la conscience du sujet que des signes et des attributs de l'objet, car le sujet et l'objet sont fondus en un [18] ». Le Dieu d'Israël, au contraire, n'est pas atteint par une technique de l'âme et assimilé à un état; il se révèle transcendant au cosmos et aux hommes, terriblement personnel (« Le Seigneur parlait à Moïse face à face, comme un homme parle avec son ami », *Ex.*, XXXIII, 11), et pourtant d'une sublime majesté (« Vous ne pourrez voir mon visage, car nul homme ne me verra sans mourir », *Ex.*, XXXIII, 20). Il est unique (« Vous n'aurez point de dieux étrangers devant moi... Je suis le Seigneur votre Dieu », *Ex.*, XX, 3-5), et c'est pourquoi il demande une adhésion absolue que l'on ne rencontre dans aucune autre religion : la foi. Une foi qui n'est pas un système élaboré à l'aide de l'expérience et du raisonnement, mais une confiance totale dans la parole de Dieu, même si l'expérience, le cours des choses ou l'espoir humain semblent la contredire. La révélation se présente avec une telle originalité que l'étude même phénoménale des religions est obligée d'en tenir compte : « Dans l'étude de la phénoménologie, nous devons prendre pour la révélation ce qui se donne comme tel. Nous pourrions uniquement chercher à distinguer entre l'authentique et la fausse *expérience vécue* de la révélation, à séparer de l'essentiel originel ce qui est dérivé ou imité. *La révélation* est l'acte de Dieu [19] ». Elle apparaît, écrit un autre historien, comme « l'hiérophanie suprême : la transfiguration de l'événement historique en hiérophanie [20] ».

Cette originalité prend encore une tout autre valeur dans le christianisme : religion de l'incarnation : « Dieu, jadis, à maintes reprises et sous diverses formes, a parlé à nos pères par les prophètes. En ces temps-ci, qui sont les derniers, il nous a parlé par le Fils... rayonnement de sa gloire et effigie de sa substance » (*Héb.*, I, 1-3). Contre toutes les tentations de relativisme ou de syncrétisme, tous les mots de ce verset seraient à peser.

---

17. N. Söderblom, *The Living God. Basal Forms of Personal Religion*, Londres, 1933.

18. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, Londres, 1891, p. 538.

19. G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, p. 549.

20. M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952, p. 223.

On a voulu, par exemple, comparer Jésus, Bouddha et Mahomet. Seule une considération très superficielle laisse debout une telle comparaison.

Le Bouddha historique, le prince Çakyamuni ne se considérait en aucune façon comme un dieu, mais comme un éclairé passé des ténèbres de l'ignorance à la connaissance de la règle suprême : le *Dharma* : la possibilité d'échapper au retour perpétuel et à la douleur. « C'est une mystique sans Dieu, tout au moins dans sa forme [21] ». Aussi le caractère religieux du bouddhisme a-t-il été souvent mis en question. « Le bouddhisme primitif se présente à nous comme une philosophie affective, orientée tout entière vers la solution du problème de la douleur... comme une sorte de positivisme agnostique en quête d'un salut métaphysique [22] ». Sous la prédication bouddhique de la délivrance, le polythéisme ancien subsistait d'ailleurs et dès le 3e siècle avant J.-C. le bouddhisme ancien se peuple d'êtres et de puissances : les bouddhas et les boddhisattvas, dans le panthéon desquels se perd le bouddha historique. Mais la divinisation du bouddha est contraire aux principes fondamentaux du bouddhisme primitif.

Mahomet, qui doit d'ailleurs une part de sa doctrine aux Juifs et aux ermites chrétiens, ne se présente pas, lui non plus, comme un dieu. Sa vie morale d'ailleurs, moins élevée que celle du bouddha, suffirait à écarter une telle prétention. Il est le messager, le héraut de Dieu, rien de plus.

Aucun de ces fondateurs de religions ne prononce une parole qui approche de celle de Jésus : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean*, XIV, 9) ; « Mon Père et moi ne sommes qu'un » (*Jean*, X, 30), revendication si claire de la divinité que les Juifs prirent des pierres pour lapider l'audacieux qui se mettait au rang du Dieu d'Israël.

CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES.

Du point de vue de la foi, il est plus évident encore que rien ne peut approcher en valeur religieuse l'incarnation du Fils de Dieu. Aucune religion d'ailleurs ne revendique cet « *hapax* », cette « une seule fois » de l'événement historique du Christ. Le critère suprême de l'origine divine du christianisme n'est pas, comme le croit Albert Schweitzer, son dynamisme moral [23], mais c'est la personne même du Christ : « C'est qu'il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude » (*Col.*, I, 19; II, 9). Est-ce à dire que le chrétien doive diminuer les aspirations souvent poignantes, les pensées sublimes des religions non-chrétiennes et qu'elles ne lui soient point vénérables?

---

21. Jacques Bacot, *Le Bouddha*, Paris, 1947, p. 22.
22. R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, Paris, 1931, t. I, p. 42.
23. A. Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World*, Londres, 4th imp., 1951.

Certes non! C'est à travers ces grandes approximations des réalités divines que les esprits de bonne foi peuvent entrer en contact avec le vrai Dieu. Mais cela ne signifie pas que toutes les conceptions religieuses soient d'une égale vérité ou d'une égale valeur. C'est une folie pour un chrétien d'abandonner la grâce, la lumière et la vie du Christ pour ce qui n'en est, au mieux, qu'un lointain reflet. Le P. de Lubac écrit admirablement : « Que quelques hommes, fatigués de la fièvre dans laquelle une civilisation de plus en plus « extraversée » les entretient, et ne sachant plus rien, même quand d'aventure ils en dissertent savamment, de ce qui fait la vie profonde du chrétien, puissent être séduits par la « sérénité supra-terrestre qui se reflète sur le visage du grand vainqueur du monde », on le comprend. Qu'ils soient amenés de la sorte à se défaire de quelques illusions et à retrouver le sens de l'éternel, on s'en réjouit. On ne saurait s'étonner beaucoup non plus, si l'on s'en attriste, que d'autres nominalement chrétiens, mais prisonniers jusqu'alors d'une religion routinière et sans âme, se laissent également conquérir par une doctrine à travers laquelle ils s'ouvrent pour la première fois à la vie de la pensée et découvrent de vastes horizons spirituels. Cependant aller s'instruire dans les livres bouddhiques, aller s'abreuver aux sources de la sagesse bouddhique, — et nous en dirons autant pour toute autre doctrine orientale, — alors qu'on a, toujours offerte, à portée de la main, l'incomparable tradition spirituelle des vingt siècles chrétiens, avec son mélange unique d'équilibre et de hardiesse, sa profondeur d'expérience comme de pensée; alors qu'on a les lettres de saint Paul, et son hymne à la charité, et le Prologue de l'évangile de saint Jean; plus simplement encore et plus divinement, alors qu'on a le Pater et les Béatitudes..., c'est là proprement une entreprise insensée. Aller se mettre à l'école des « bhiksu » les plus avancés dans le chemin du nirvana, quand on peut contempler le visage d'un François d'Assise ou d'un Charles de Foucauld, — et sur leur visage, contempler un reflet du visage de Jésus-Christ, — c'est la plus folle des folies. Nietzsche lui-même n'eût point osé mettre les Sutras en balance avec l'Evangile [24] ! »

La Sarte-Huy. Augustin LÉONARD, O.P.

---

24. H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952, p. 278-279.

Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne

III. LES TRAITS DISTINCTIFS DE LA PASTORALE BORROMEENNE

Il en va des pastorales comme des signalements. La plupart ne sont interchangeables que parce qu'on les a amputés de tout ce qui faisait leur individualité. Pour être totalement ressemblant, il faudrait tracer de la pastorale borroméenne non un signalement mais un portrait. C'est évidemment impossible. Je me bornerai donc à analyser quelques caractéristiques qui me paraissent les plus distinctives de cette pastorale. L'ensemble formera du reste un tableau déjà assez individualisé et suffisamment ressemblant.

Ces caractéristiques de la pastorale borroméenne paraissent être les suivantes : elle est rigoriste, hiérarchique, communautaire, parénétique, sacramentaire et méticuleusement organisée.

A. PASTORALE RIGORISTE.

Si nous mettons au premier rang des caractéristiques de la pastorale borroméenne ce qu'on pourrait appeler son *rigorisme formaliste et autoritaire,* ce n'est pas parce qu'elle est la plus importante, ni la plus distinctive.

Les grands admirateurs du saint cardinal ne nous en voudront pas si nous commençons par souligner l'existence de cette plage d'ombre sur un tableau dont il importe avant tout de reproduire les différentes parties avec exactitude. C'est bien le cas de le dire : « Amicus Borromaeus, sed magis amica veritas ». La vérité paraît être mieux servie, si l'on examine d'emblée l'aspect qui prête principalement le flanc à la critique. Le terrain se trouve ainsi mieux déblayé pour aborder l'étude des caractéristiques plus positives.

Cet aspect rigoriste de la pastorale borroméenne, avoué par tous ceux qui ont fréquenté avec impartialité les œuvres de saint Charles, tient à plusieurs causes : le caractère entier, plutôt sévère, du cardinal et son obstination, qui lui ont valu maintes inimitiés de son vivant [119] ; mais aussi l'esprit même de cette époque de la Contre-Réfor-

119. Au cours de sa vie, saint Charles Borromée fut loin de n'avoir rencontré que des amis. Son caractère inflexible, un certain manque de diplomatie et d'esprit de compromission, sa volonté arrêtée de briser tous les obstacles chaque fois qu'il y allait de la cause de Dieu, y furent certes pour beaucoup. Ce n'est pas par hasard qu'il rencontra ses antagonistes les plus décidés dans certains

me dont il est vraiment l'incarnation sous ses plus beaux et aussi sous quelques moins beaux aspects. Il est certain que saint Charles Borromée a été un représentant attitré d'une certaine tendance, d'une certaine tournure d'esprit, qui furent celles de très larges couches du catholicisme, jusque bien avant dans le XIX[e] siècle et dont les plus âgés de nos contemporains ont encore subi les contre-coups [120].

Mieux que toute analyse théorique, des exemples empruntés à sa législation synodale feront mieux comprendre de quoi il s'agit.

Voici quelques points concernant les *prêtres* :

— Tout prêtre ayant charge d'âmes et, à ce titre, obligé d'assister tous les mois aux réunions ecclésiastiques, doit s'être confessé la veille de ce jour ou, au plus tard, le jour même de grand matin. S'il a négligé de le faire, il paiera une amende d'une pièce d'or au bénéfice des pauvres de sa paroisse [121].

— S'il arrive à ces réunions avec quelque retard, il est également passible d'amendes, dont le barême progressif peut s'élever jusqu'à une pièce d'or [122].

---

milieux cléricaux et religieux hostiles aux réformes qu'il voulait leur imposer. On sait que cela conduisit jusqu'à la tentative d'assassinat du 26 octobre 1569 par un membre de la congrégation des Humiliati, Girolamo Donato, surnommé Farina (voir Sylvain, II, p. 23). Fait non moins significatif : au cours des vingt années d'épiscopat de Borromée, le roi d'Espagne fut représenté à Milan, par trois gouverneurs-généraux, Gabriel de la Cueva, duc d'Alburquerque, Louis de Requesens (plus tard gouverneur aux Pays-Bas) et Antonio de Ayamonte. Tous trois eurent sérieusement maille à partir avec l'archevêque. De cette tension entre l'archevêché et le pouvoir civil, les gouverneurs portent une bonne part de responsabilité : le premier et le troisième furent sans contredit des caractères très ombrageux. Mais il n'est pas interdit de penser que, s'ils avaient été trente au lieu de trois, ils eussent tous fini par se trouver à couteaux tirés avec Borromée, dont les rapports avec les pouvoirs municipaux locaux connurent également des périodes fort orageuses.

120. Qu'on nous entende bien. Il ne peut être question de ranger l'archevêque de Milan dans le camp des jansénistes ou de ceux que l'on appellerait de nos jours des « crypto-jansénistes ». Après la prise de position d'Innocent XI donnant tort à ceux qui faisaient « un méchant usage des enseignements de saint Charles » pour promouvoir des doctrines jansénistes (A. Degert, *Saint Charles Borromée et le clergé français*, dans *Bull. de littér. ecclés.*, 4[e] sér., t. IV, 1912, p. 212), ce serait faire une injure grave à sa mémoire. S'il est avéré que d'illustres représentants du camp janséniste se sont réclamés de son patronage, surtout de ses « Instructions aux confesseurs », il est non moins certain que les mêmes « Instructions » ont rencontré une adhésion sans réserve chez un saint aussi peu suspect de jansénisme que Vincent de Paul et chez bien d'autres encore (P. Broutin, *La Réforme pastorale en France au XVII[e] siècle*, Paris-Tournai, 1956, pp. 379-398). Il reste cependant incontestable que le comportement de saint Charles a manqué de souplesse, que son tempérament le portait à une certaine sévérité, voire à un certain rigorisme, dont sa législation diocésaine présente plus d'une trace. Enfin, comme on l'a fort bien exprimé, « il avait une vision quelque peu partiale, unilatérale, du monde où il vivait » (G. Soranzo, *San Carlo Borromeo*, t. II, Milan, 1945, p. 195). Si par certains aspects son attitude fut celle d'un précurseur, par d'autres il se montra incapable de comprendre les orientations fondamentales du monde nouveau qui naissait sous ses yeux, ou bien, s'il les a comprises, il a cru qu'un règlementarisme rigide et méticuleux serait capable de les enrayer.

121. *A.E.M.*, I, p. 273 (2[e] syn. dioc., décret XXV).

122. *A.E.M.*, I, p. 538 (Instr. congr. dioeces. tit. 5).

— Il lui est défendu de profiter de cette occasion pour aller voir des curiosités touristiques, édifices ou paysages. Car c'est l'indice d'une légèreté d'âme [123].

— Une amende semblable sera infligée aux curés qui s'aviseraient de sortir de chez eux sans porter l'insigne de leur dignité, c'est-à-dire une capuce munie d'un rebord inférieur de couleur verte [124].

— Mais l'amende sera de dix pièces d'or, si le curé s'avise d'héberger en son presbytère un chien, grand ou petit. Et qu'il ne vienne pas invoquer la nécessité de garder la maison ni la cohabitation avec des membres de sa famille. Aucune excuse n'est recevable [125].

— Tout prêtre doit aussi se raser la barbe et plus encore la moustache. Au XVI[e] siècle, c'était une nouveauté parmi le clergé séculier. Aussi le cardinal n'a-t-il pas estimé superflu de composer sur ce sujet une lettre pastorale longue de 4 pages, où il expose par le menu les raisons de cette prescription : c'est l'ancien usage dans l'Eglise de saint Ambroise, cela nous distingue des laïques, c'est un signe d'humilité [126].

Après les prêtres, passons aux *laïques* :

— Parmi les conseils que les curés ruraux sont invités à donner à leurs ouailles pour communier comme il faut, on relève celui de ne pas manger et de ne pas cracher pendant la demi-heure qui suit la communion. Si l'on doit cracher, il faut se servir de son mouchoir et brûler celui-ci [127].

— Certains emplois publics ne peuvent être exercés que moyennant la prestation d'une profession de foi : par exemple, les professeurs et instituteurs, les médecins et chirurgiens, les imprimeurs et libraires, les hommes de loi [128].

— Si un médecin est appelé auprès d'un malade alité, il doit l'exhorter à se confesser dans le plus bref délai. Si, après quatre jours, le malade n'a pas obtempéré à cette invitation, le médecin ne peut plus continuer à lui rendre visite, sous peine d'excommunication. Tout médecin doit s'engager par un serment spécial à observer cette prescription [129].

— Pour qu'un enfant laïc puisse servir la messe, il faut une permission spéciale donnée par l'archevêque en personne. Cette permission n'est donnée que sur témoignage favorable du vicaire forain ou moyennant la réussite d'un examen d'aptitude [130].

— Il est interdit de recourir à des jeunes filles pour se rendre de porte en porte quêter au bénéfice d'œuvres pieuses [131].

— Dans les églises et les processions, les femmes doivent avoir la tête voilée, sous peine de renvoi. Tous les ans, au dimanche in Albis, le curé doit leur rap-

---

123. *A.E.M.*, I, p. 539 (ibid., tit. 7).
124. *A.E.M.*, I, pp. 273 (2[e] syn. dioc., décret XXVIII), 289 (4[e] syn. dioc., décret XIX).
125. *A.E.M.*, I, p. 331 (XI[e] syn. dioc.).
126. *A.E.M.*, I, p. 306 (5[e] syn. dioc., décret 5) ; *A.E.M.*, II, pp. 983-986 (lettre pastorale).
127. *A.E.M.*, I, p. 612 (Instr. de Sacram. Commun.).
128. *A.E.M.*, I, pp. 72, 91, 167, 243, 319. — Chaque curé dans sa paroisse et l'officialité diocésaine doivent avoir une liste tenue à jour de ceux qui ont satisfait à cette obligation.
129. *A.E.M.*, I, pp. 10 (1[er] conc. prov., 2[e] partie), 53 (2[e] conc. prov., tit. I, décret XVII), 113 (4[e] conc. prov., 2[e] partie), 329 (XI[e] syn. dioc.), 694 (Instr. aux vicaires forains). — Le cardinal ne faisait que reprendre une constitution promulguée par Pie V, le 8 mars 1566.
130. *A.E.M.*, I, p. 330 (XI[e] syn. dioc.).
131. *A.E.M.*, pp. 58 (2[e] conc. prov., tit. II, décret 24), 272 (2[e] syn. dioc., décret 23).

peler cette obligation [132]. Et il ne suffit pas d'un ornement minuscule ni d'une dentelle transparente. Mais il est spécifié en toutes lettres que « l'étoffe dont les femmes doivent se servir pour se voiler la tête ne peut pas être légère, mais épaisse; elle ne peut pas être repliée sur le front ni amovible, mais elle doit être solidement accrochée à la chevelure par une épingle ou par quelque autre ornement; elle doit recouvrir toute la chevelure et elle doit pendre aussi par devant [133] ». Et si elles viennent à communion, elles ne peuvent pas être fardées, ni porter toute une série d'ornements ou de bijoux dûment énumérés, mais elles doivent être voilées de telle sorte qu'elles ne puissent pas voir le prêtre qui les communie mais seulement le Saint Sacrement qu'elles reçoivent. La même toilette est requise pour celles qui viennent à confesse [134]. Quant aux hommes, ils doivent eux aussi se conformer à certaines prescriptions vestimentaires pour assister aux offices. Il est vrai qu'une dérogation explicite est accordée aux ruraux qui partent le matin ou reviennent le soir de leur travail aux champs et aux ouvriers qui partent de bon matin pour leur besogne [135].

— Dans les églises où se font les cérémonies solennelles attirant un grand concours de peuple, il faut ménager si possible une entrée spéciale pour les fidèles de chaque sexe [136]. En tout cas, durant les cérémonies, les hommes doivent se tenir séparés des femmes, chaque groupe occupant une moitié de l'église [137]. Et une simple séparation spatiale ne suffit pas. Il faut faire passer par le milieu de l'église un rideau de clôture qu'il faut savoir manœuvrer habilement de telle sorte que les regards ne soient pas empêchés d'atteindre le prédicateur en chaire ni le célébrant à un autel même latéral [138]. Cette même séparation doit être maintenue lorsque la Sainte Communion est distribuée à un grand nombre de personnes. Le cardinal décrit en détail le manège qu'il faut observer en ce cas. Il comprend pour le prêtre l'obligation de remonter à l'autel pour se purifier les doigts avant de passer d'une catégorie de communiants à l'autre [139].

Devant certaines de nos réalisations apostoliques du XX^e siècle, telles les récollections de jeunes foyers et plus encore de fiancés, le saint cardinal aurait sûrement jeté les bras au ciel, et, selon toute vraisemblance, un veto catégorique rehaussé d'une de ces menaces de sanctions dont il avait l'habitude n'aurait pas tardé. Il ne faut pas que cela nous étonne. Répétons-le : Borromée était de son temps.

---

132. *A.E.M.*, I, pp. 324 (XI^e syn. dioc.), 355 (édit sur le maintien à l'église). — La lecture de ce dernier édit est prescrite tous les ans le dimanche in Albis (*A.E.M.*, II, p. 903).

133. *A.E.M.*, I, p. 324 (XI^e syn. dioc.).

134. *A.E.M.*, I, pp. 426 (Instr. Eucharist.), 611 (Instr. de Sacram. Commun.), 647 (Instruct. Confessorum).

135. *A.E.M.*, I, pp. 324-325 (XI^e syn. dioc.), 355 (édit sur le maintien à l'église), 611 (Instr. de Sacram. Commun.), 647-648 (Instr. Confessorum).

136. *A.E.M.*, I, pp. 102 (4^e conc. prov., 1^re partie), 469 (Instr. fabr. Eccl., lib., I, c. 7). — Une réglementation très stricte concerne aussi l'accès aux cryptes.

137. *A.E.M.*, I, pp. 102 (4^e conc. prov., 1^re partie), 294 (4^e syn. dioc., décret 36), 355 (édit sur le maintien à l'église). — La même séparation est de règle pour les stations, les processions, les prières des XL heures (*A.E.M.*, I, pp. 31, 112, 357, 681). La participation à ces cérémonies est interdite aux personnes du sexe après la tombée du jour (*A.E.M.*, I, pp. 112, 429). Dans certains cas, il faudra avoir recours à la force publique pour faire respecter ces prescriptions (*A.E.M.*, I, p. 5).

138. *A.E.M.*, I, pp. 294 (4^e syn. dioc., décret 36), 486-487 (Instr. fabr. eccles., lib. I, c. 24-25). C'est le côté nord qui doit être réservé aux femmes.

139. *A.E.M.*, I, pp. 605-611 (Instr. de Sacram. Communionis).

Il était aussi de son temps dans son attitude à l'égard des *juifs*. La question, il est vrai, n'intéresse la pastorale chrétienne que de façon indirecte. Mais elle est révélatrice d'une mentalité. Relevons donc les quelques perles que voici [140] :

> Dans une même ville, il ne peut y avoir qu'une synagogue; s'il y en a plusieurs, il faut insister auprès des autorités civiles pour obtenir leur destruction. De même, dans la mesure du possible, tous les juifs devraient habiter dans un même quartier ou dans des quartiers contigus. En tout cas, aucun juif ne peut habiter à proximité d'un lieu de culte catholique. S'il y en a, il faut les faire expulser. Il est interdit aux chrétiens d'être au service d'un juif, de participer à leurs repas, banquets, jeux et divertissements, de se faire soigner par leurs médecins ou par leurs coiffeuses. Les jours fériés, toutes transactions commerciales et œuvres serviles leur sont interdites. Aucun d'eux ne peut se présenter en public les Jeudi, Vendredi et Samedi saints. Les autres jours de l'année, s'ils sortent de chez eux, ils doivent porter comme signe distinctif une toque ou un voile de couleur jaune. Il faut organiser des sermons spéciaux prêchés pour les juifs et tous doivent être contraints d'y assister, aussi bien les adultes que les enfants, mais ceux-ci doivent former une auditoire séparé. Si l'on décèle chez un israélite des signes permettant d'espérer une conversion, il faudra le séparer de ses coreligionnaires et l'héberger dans une pension pour catéchumènes, où il sera soumis à une formation chrétienne intensive qui ne laisse rien à désirer à celle des couvents les plus stricts.

Les quelques détails relevés jusqu'ici nous permettront de comprendre que saint Charles n'éprouvait qu'une sympathie très mitigée à l'égard des *manifestations folkloriques* où des éléments profanes, parfois burlesques, se mêlaient aux thèmes religieux. Bien sûr, il y avait des abus à extirper. Saint Charles n'a pas manqué de batailler contre eux [141]. Et pour un saint Charles, une manifestation de liesse populaire tournait vite à l'abus. Bien sûr, il fallait veiller à rendre possible à tous l'assistance aux offices religieux. Saint Charles n'a eu garde de l'oublier. Il a même tracé à l'usage de ses diocésains un programme dominical si chargé, qu'il leur faisait passer le plus clair de leurs dimanches à l'église [142]. Une bonne partie des difficultés, parfois sérieuses, qu'il rencontra chez son troupeau provient de cette méconnaissance de la psychologie populaire. Seule une telle tournure d'esprit permet d'expliquer l'acharnement qu'il mit à pourchasser certains usages immémoriaux, comme la plantation des arbres de mai ou la célébration des six processions estivales folkloriques, au cours desquelles chacun des six quartiers de la ville conduisait en cortège jusque dans la cathédrale un énorme cheval de bois, dont les flancs recélaient tout un garde-manger et dont les harnais, les rênes et les

---

140. *A.E.M.*, I, pp. 47 (1er conc. prov., 3e partie), 168 (5e conc. prov., 1re part.).

141. En particulier les abus du Carnaval et la tentative du gouverneur-général Ayamonte d'étendre ses réjouissances aux dimanches de Carême ont rencontré chez le cardinal une opposition qui entraîna plusieurs incidents graves.

142. *A.E.M.*, I, p. 69-70 (3e conc. prov.); *A.E.M.*, II, p. 1011 (lettre pastorale sur la manière de vivre chrétiennement).

colliers, étaient formés d'appétissants cordons de saucisses. Saint Charles ne tarissait pas sur l'indécence de pareils spectacles et il n'eut de cesse qu'il n'eût remplacé l'arbre de mai par la croix du Calvaire et le cheval de bois par des prières, hymnes, cantiques et autres cérémonies de piété [143].

Charles Borromée fut un géant de la Contre-Réforme. Soit. Mais Pierre-Paul Rubens en fut un autre. Et quel contraste entre les deux!

B. PASTORALE HIÉRARCHIQUE.

Ayant donc reconnu la part de vérité que pourrait renfermer le réquisitoire d'un avocat du diable, venons-en à des caractéristiques plus constructives.

Saint Charles Borromée a imprimé à sa pastorale un caractère nettement *hiérarchique*. Non point qu'il l'ait imprégnée de cette mystique ecclésiale ou pontificale, si fréquente dans l'apostolat contemporain. Respectons les perspectives historiques. Mais cette action pastorale il l'a orientée avant tout vers la *formation des cadres* et vers la *mise en place d'une hiérarchie de rouages,* à la fois d'apostolat et de contrôle.

Pourvoir son diocèse d'excellents apôtres, promouvoir de toutes manières la qualité de son clergé; insister à temps et à contretemps sur l'obligation du clergé, et en premier lieu des plus élevés en grade, de tendre à la perfection personnelle et apostolique, voilà l'objet premier de ses préoccupations.

L'action directe sur les masses ne vient qu'en second lieu. Encore cette action apostolique directe n'était-elle conçue qu'en fonction d'un schème parfaitement organisé, prévoyant la collaboration d'un réseau complet et hiérarchisé de rouages d'action et de surveillance.

Et donc d'abord la réforme du clergé. Tous les actes synodaux de saint Charles révèlent que là réside sa préoccupation principale. Et cette même orientation inspire la majeure partie des autres documents figurant aux Actes de l'Eglise milanaise.

Bien sûr, le peuple chrétien n'est jamais oublié. On le retrouve toujours comme en filigrane dans toute la législation borroméenne, puisqu'en définitive l'amélioration des pasteurs doit profiter aux brebis.

Mais saint Charles a compris que l'impulsion rénovatrice devait, de toute nécessité, partir d'en haut. Il s'est donc attaqué d'abord à la tête. A peine arrivé à Milan, sa première visite de réforme fut pour les chanoines de sa cathédrale et pour les autres églises de la ville [144]. Dans

---

143. Arbres de mai : *A.E.M.*, I, p. 172 (5e conc. prov., 1re partie). — Cheval de bois : Sylvain, I, pp. 370-371; Giussano, col. 82. — Dans une lettre à Speciano, il se plaignit aussi de ce que les Milanais jouassent au jeu de bague tous les jours de fête « comme si nous étions aux temps pacifiques et tranquilles d'Auguste » (Sylvain, II, p. 213).

144. Giussano, col. 74-80.

ses discours aux conciles provinciaux, il ne manque jamais de rappeler aux évêques de sa province qu'ils ont à donner l'exemple [145]. Nous savons déjà la peine qu'il s'est donnée pour doter son diocèse d'un séminaire et d'autres établissements spécialisés, afin d'assurer au maximum la valeur de la formation du clergé [146]. Bien plus encore qu'au tout-venant de son troupeau, il réservait sa sollicitude à ses collaborateurs dans la vigne du Seigneur.

Ces prêtres mieux formés et plus conscients de leurs responsabilités, il s'agissait d'abord d'assurer leur résidence au poste où ils avaient été nommés ; il s'agissait ensuite de les garder parfaitement en mains pour en faire d'excellents instruments d'un apostolat systématiquement organisé. Il s'agissait enfin, par leur intermédiaire, de garantir dans l'ensemble du diocèse l'efficacité des impulsions pastorales et celle d'un contrôle sur toute la vie chrétienne.

Dans ce but, l'archevêque de Milan procéda à un découpage territorial et à une réorganisation administrative systématique de son diocèse. Celui-ci fut divisé en deux parties : la ville de Milan et la partie rurale, chacune placée sous la haute surveillance d'un visiteur général. La partie urbaine fut subdivisée en 6 circonscriptions, confiées chacune à la garde d'un préfet, et la partie rurale en 60 vicariats forains, comparables à nos doyennés actuels, et placés sous la responsabilité d'un vicaire forain [147]. Tous les prêtres ressortissant à un vicariat forain devaient résider dans leur paroisse [148] et se réunir à date fixe, au moins tous les mois chez l'un d'entre eux [149].

L'obligation de la *résidence*, saint Charles l'emprunta aux décrets tridentins [150].

Quant aux *réunions décanales* du clergé, les *congregationes dioecesanae* (on dirait de nos jours les conférences ou les capitules), il les organisa grâce à une réglementation très stricte, qui intéressait surtout les membres du clergé tenus d'y participer. Surtout, mais pas uniquement. En effet, dans ses *Instructiones congregationum dioecesanarum*, extraites des décisions du 4e concile provincial [151], saint

145. *S.C.B. Orat.*, col. 17 (1er conc. prov.) ; 21-22 (2e conc. prov.) ; 32 (4e conc. prov.) ; 37-38 (5e conc. prov.) ; 48-49 (6e conc. prov.). — Même rappel dans les décrets des conciles provinciaux (*A.E.M.*, I, pp. 15, 137, 262).

146. Voir ci-dessus, p. 605-606.

147. *A.E.M.*, I, p. 550 (Instr. Visitatorum). L'institution des vicaires forains a été « la cheville ouvrière du gouvernement de saint Charles » (Broutin, *La Réforme pastorale*, I, p. 15).

148. *A.E.M.*, I, pp. 19-20 (1er conc. prov., 2e partie), 80 (3e conc. prov.), 136 (4e conc. prov., 2e partie), 224 (5e conc. prov., 3e partie), 368-369 (édit spécial « de residentia », 10 janv. 1567).

149. *A.E.M.*, I, pp. 21 (1er conc. prov., 2e partie), 136-137 (4e conc. prov., 2e partie), 538 (Instr. congr. dioc., tit. IV et V).

150. Sess. XXIII, c. 1 de ref. (Mansi, 33, col. 140). — La législation borroméenne sur la résidence du clergé paroissial est bien synthétisée dans G. Battaglia, *Il ministero parrochiale e San Carlo Borromeo*, Rome, 1945, pp. 5-38.

151. *A.E.M.*, I, pp. 535-545 (surtout titres VIII et XI, p. 540) ; nous résu-

Charles a prévu une série de mesures concernant les fidèles de la paroisse où la réunion doit se tenir.

1) Le dimanche qui précède, le curé de cette paroisse doit avoir invité ses ouailles à venir ce jour-là à l'église pour y entendre le sermon, pour y communier et pour s'y unir aux prières indulgenciées qui s'y réciteront pour les vivants et les morts.

2) Le jour de la réunion, il faut veiller à supprimer tout ce qui pourrait empêcher les chrétiens de se rendre aux cérémonies auxquelles ils furent invités.

3) Il faut avoir envoyé dans cette paroisse un nombre suffisant de prêtres capables d'entendre les confessions.

4) Avant la grand'messe, un prédicateur désigné par le Visiteur doit faire un sermon. Dans ce but, le curé ou le vicaire forain devront lui fournir les renseignements utiles pour qu'il puisse le rendre vraiment profitable. En particulier, ils devront lui signaler les mauvaises coutumes, les corruptions morales, les péchés publics les plus répandus et qu'il importe absolument d'extirper; les vertus qu'il faut essayer de répandre; les œuvres de piété qu'il conviendrait de créer ou de promouvoir; bref, tout ce qu'il y aurait lieu de conseiller ou de déconseiller aux chrétiens de cette paroisse. Le sujet du sermon sera emprunté à l'évangile du dimanche suivant et le prédicateur choisira ses exemples en fonction des renseignements qu'on lui aura communiqués; ainsi tout son sermon sera adapté à l'utilité spirituelle de son auditoire. Il ne perdra pas de vue que son sermon doit s'adresser, non au clergé, mais au peuple. Il se gardera donc d'adresser de trop véhéments reproches aux mœurs des prêtres ou des clercs, mais il soulignera la dignité de leurs fonctions. Et il ne négligera pas de rappeler les devoirs des chrétiens envers leurs pasteurs et envers tous les ecclésiastiques. S'il s'indique de faire aussi un sermon pour le clergé, ce n'est pas interdit; mais il faut choisir alors un moment de la journée où le peuple n'est pas là. Et il ne faudrait pas qu'à cause de ce sermon les paroissiens soient privés du leur.

5) A l'occasion de ces réunions, le vicaire forain doit rappeler aux curés leur devoir de prêcher parfois sur les devoirs des parents, sur l'éducation chrétienne des enfants et sur l'usage fréquent de la prière.

Comme on le voit, ces réunions essentiellement sacerdotales étaient loin de l'être exclusivement. Bien plus que de nos jours, les paroissiens étaient invités à y participer. Elles constituaient ainsi des sortes de relais apostoliques entre les visites diocésaines et les missions.

Les *visites diocésaines* avaient, comme bien l'on pense, leur rôle à jouer comme instrument d'apostolat et de contrôle. Un rôle plus général que celui des simples réunions décanales. Ces visites diocésaines étaient d'ailleurs d'un double type. Les unes, nous les connaissons déjà [152], étaient accomplies tous les ans par l'évêque en personne, au cours des mois d'été. Les autres étaient effectuées à partir de la mi-novembre par les préfets et les vicaires forains, en tant que représentants de l'évêque [153]. Elles étaient reliées à tout un système de

---

mons. — Voir aussi l'instruction spéciale adressée à ce sujet au clergé du diocèse (*A.E.M.*, I, pp. 697-699).

152. Voir ci-dessus, pp. 614-615. — Là où il ne se rendait pas lui-même, l'archevêque se faisait remplacer par des visiteurs généraux. Voir leurs instructions, *A.E.M.*, I, pp. 549 sq.

153. *A.E.M.*, I, pp. 229 (5e conc. prov., 3e partie), 297 (4e syn. dioc., décret 46).

rapports et de contrôles, dont le calendrier était fixé avec précision en fonction de la date du synode annuel [154].

La pièce maîtresse de tout le système était l'existence obligatoire, dans chaque paroisse, d'un registre général des paroissiens, appelé le *Liber Status animarum* [155]. La confection de ce document fut prescrite dès le 1er concile provincial, en même temps que celle des registres paroissiaux aux baptêmes, aux confirmations, aux mariages et aux sépultures [156].

Le *status animarum* devait contenir l'énumération de tous les foyers avec les noms et âges de tous les habitants. Il fallait le tenir à jour par l'inscription et la radiation des nouveaux arrivés et des émigrés [157]. Au cours de leur visite, les préfets et vicaires forains devaient en prendre connaissance et dresser les tableaux synoptiques à envoyer à l'archevêché [158]. A partir du 4e concile [159], chaque curé fut obligé de tenir aussi une liste nominative de 35 catégories de chrétiens représentant l'élite et la lie de ses paroissiens : hérétiques, suspects d'hérésie, détenteurs ou lecteurs de livres hérétiques, pécheurs publics, blasphémateurs, magiciens, simoniaques, usuriers, concubinaires, ménages séparés ou pas en règle avec le nouveau droit matrimonial, paroissiens n'ayant pas fait leurs Pâques [160], n'allant pas à la messe le dimanche, n'observant pas le repos dominical, se comportant mal à l'église, habillés de façon indécente, etc., etc. [161].

Bref, tout était organisé pour que la curie diocésaine puisse connaître à chaque instant l'état religieux du diocèse et de chacune de ses parties. Est-il besoin de souligner combien une telle connaissance est utile pour assurer une plus grande efficience à toutes les initiatives pastorales?

C. PASTORALE COMMUNAUTAIRE.

Un autre trait distinctif de la pastorale borroméenne c'est son caractère *communautaire*.

---

154. *A.E.M.*, I, pp. 229-230 (5e conc. prov., 3e partie), 297-298 (4e syn. dioc., décret 46).

155. Voir ci-dessus, note 106.

156. *A.E.M.*, I, p. 20 (1er conc. prov., 2e partie). — En 1574, une instruction spéciale fut envoyée au clergé à ce sujet avec un modèle du formulaire à employer dans les différents cas (*A.E.M.*, I, pp. 685-688). — Les rappels n'ont pas manqué; p. ex. *ibid.*, pp. 705-706, avec formulaires pour les autres registres paroissiaux.

157. *A.E.M.*, I, p. 20 (1er conc. prov., 2e partie). — Rappel dans une instruction au clergé (*ibid.*, p. 706).

158. *A.E.M.*, I, p. 685 (Instr. pro habendo animarum statu). — D'après l'instruction générale (*ibid.*, p. 706), les originaux eux-mêmes devaient être remis tous les trois ans.

159. *A.E.M.*, I, p. 143 (4e conc. prov., 3e partie). — La même liste se retrouve dans l'instruction aux visiteurs d'églises (*A.E.M.*, I, p. 561).

160. Sur la manière dont saint Charles fit contrôler l'accomplissement du devoir pascal, voir ci-après, pp. 739-740.

161. Ce « status animarum » ne forme qu'un des 47 livres, tableaux ou répertoires, que chaque curé devait conserver chez lui ou dans sa sacristie, qu'il devait tenir à jour et présenter pour contrôle et inspection à toute réquisition de l'autorité diocésaine. Grâce aux renseignements ainsi recueillis, contrôlés et rassemblés, l'archevêché avait une connaissance détaillée de toutes les paroisses.

Voilà bien encore un terme auquel il faut se garder d'attribuer sa résonance affective du XX^e siècle. L'importance des dimensions et des structures sociales de l'apostolat n'a été pleinement reconnue qu'en ces dernières années. Cependant nous devons constater chez l'archevêque de Milan un réel souci de la promotion spirituelle collective de ses diocésains.

Nulle part le caractère collectif de ce souci n'est exprimé de façon plus prenante que dans son discours d'ouverture du 6^e concile provincial (10 mai 1582) [162].

Voilà seize ans qu'il est à Milan. Il a eu le temps d'apprendre à connaître son diocèse et la province tout entière. Cette province il la décrit maintenant comme un vaste hôpital rempli d'un nombre infini de malades. On y coudoie précisément toutes les catégories de malades qui furent jadis guéris par le Christ. Quel triste spectacle :

> Voici les hydropiques que presse la soif d'excellence et de richesse; les fiévreux, que brûle l'ardeur des plaisirs et des voluptés; les épileptiques qui, à force de divertissements coupables, perdent totalement le sens du péché; les démoniaques, qui ont hérité de leur maître la haine du clergé; les lépreux, qui contaminent tout leur entourage par leur impureté; les paralytiques, qui n'ont même plus le désir de faire un effort pour bien agir; les boiteux, qui n'avancent sur la bonne voie que clopin-clopant; les arides à la main sèche, autrement dit, ceux dont la charité agissante laisse à désirer et qui ne sont chrétiens que de nom; les bossus, dont le regard et les préoccupations sont orientés vers la terre; les muets, dont la bouche est avare de prières, mais souvent abondante en blasphèmes et médisances; les aveugles, qui ne savent ou ne veulent pas voir la véritable destinée de la vie humaine; ils sont en nombre infini; les sourds de même, ceux qui bouchent leurs oreilles à la voix de Dieu, aux prières et aux menaces; enfin, ceux qui sont tombés en léthargie, c'est-à-dire les clercs qui, d'une manière ou d'une autre, manquent d'esprit apostolique. Toutes ces infirmités sont énumérées, décrites et analysées y compris leurs conséquences sur le niveau de la vie spirituelle du diocèse.

Les *mesures législatives* prises par saint Charles, qu'il s'agisse de l'assistance à la messe dominicale, de la réglementation des cérémonies extraordinaires ou d'autres détails concernant l'organisation du culte, révèlent toujours l'intention de promouvoir la vie chrétienne de l'ensemble de son diocèse. C'est dans ce but qu'il a bataillé sans répit pour faciliter à tous l'assistance aux offices religieux, obligatoires et autres. Il ne lui suffit pas que les curés rappellent souvent à leurs paroissiens leur devoir d'assister à la messe et de s'abstenir d'œuvres serviles. Il ne lui suffit pas que l'horaire de tout dimanche qui se respecte soit réglé de telle manière qu'il ne reste que fort peu de temps pour les occupations et les distractions profanes. Saint Charles n'hésite pas à recourir à une série de mesures coercitives destinées à stimuler le sens du devoir chez ceux qui seraient tentés sinon de l'oublier.

---

162. *S.C.B. Orat.*, p. 41-44. Nous résumons.

Ainsi, une série d'établissements ouverts au public doivent être fermés à l'heure des offices. Au besoin, il faudra recourir à l'aide de la force publique pour assurer le respect de cette interdiction [163]. De même, les marchands ambulants, les forains et les joueurs à la balle, ne pourront se trouver sur la place devant l'église au moment des cérémonies religieuses. Les contrevenants doivent être expulsés ou mis à l'amende [164]. Sont encore nommément interdits les dimanches et jours fériés : les marchés, foires, transactions commerciales, collectes d'impôts, actions judiciaires, séances récréatives, bals et danses, comédies, pièces de théâtre, tournois et autres divertissements de même espèce [165]. Défense de vendre ces jours-là des fleurs, des parfums, des condiments, des épices, des oiseaux, des livres, des images, des jeux de hasard, des costumes pour mascarades et j'en passe [166]. Les marchands de denrées alimentaires peuvent vendre ce qui est strictement nécessaire pour l'alimentation de ce jour-là [167]. Coiffeurs, meuniers, boulangers, tailleurs, cordonniers, voient leurs activités professionnelles soumises à des règles très strictes [168].

On le voit, pour saint Charles Borromée, un dimanche ou un jour de fête cela se passe réellement à l'église. Et cela intéresse la totalité de la communauté paroissiale.

Faut-il rappeler que le même souci communautaire préside à l'organisation des missions, visites diocésaines, processions, stations, prières publiques? Partout et toujours, saint Charles s'efforce d'y faire participer l'ensemble des paroissiens, dans la mesure du possible.

Bien sûr, il ne s'agit ordinairement que d'une participation matériellement communautaire : il faut la présence matérielle de toute la communauté paroissiale. Le souci de promouvoir un culte ou une prière formellement communautaires est beaucoup plus rare [169].

---

163. *A.E.M.*, I, p. 322 (XI[e] syn. dioc.).

164. *A.E.M.*, I, pp. 102 (4[e] conc. prov., 1[re] partie), 308 (5[e] syn. dioc.).

165. 1[er] conc. prov., 1[re] partie (*A.E.M.*, I, p. 6); 3[e] conc. prov. (*A.E.M.*, I, p. 69). Edit « de festorum dierum cultu », 14 nov. 1574 (*A.E.M.*, I, pp. 348-349). Edit spécial sur les spectacles publics, 7 mars 1579 (*A.E.M.*, I, pp. 349-51). Edit spécial contre les travestissements, 27 janv. 1582 (*A.E.M.*, I, p. 352).

166. Edit « de festorum dierum cultu », 14 nov. 1574 (*A.E.M.*, I, pp. 348-349). 3[e] conc. prov. (*A.E.M.*, I, p. 69). XI[e] syn. dioc. (*A.E.M.*, I, p. 322).

167. Edit « de festorum dierum cultu » (*A.E.M.*, I, p. 349). Monitum du 11 nov. 1581 (*A.E.M.*, I, pp. 351-352); 3[e] conc. prov. (*A.E.M.*, I, p. 69).

Ce commerce lui-même est soumis à des restrictions minutieusement réglées : pas à proximité d'une église ni sur la place publique; boutique discrètement ouverte; fermeture à l'heure des offices.

168. Edit « de festorum dierum cultu » (*A.E.M.*, I, pp. 348-349).

169. Expliquons-nous. Saint Charles ne se contentait certainement pas d'obtenir une assistance matérielle — une simple présence corporelle — de tous les fidèles aux cérémonies du culte. Il se souciait des dispositions intérieures de ces fidèles et s'efforçait d'obtenir des actes personnels de prière. Ainsi, il conseille aux chrétiens qui vont se rendre à la messe paroissiale du dimanche, s'ils sont en état de péché grave, de faire un acte de contrition lorsqu'ils entendront la cloche qui les y appelle, afin de pouvoir se présenter la conscience purifiée et retirer du fruit de leur participation au sacrifice (*A.E.M.*, I, p. 79; 3[e] conc. prov.). — Il demande au clerc qui sert la messe d'exercer une certaine police sur la tenue des assistants; et au célébrant de ne pas commencer avant que tous les assistants n'aient prouvé par leur attitude « se mente etiam, ac devoto cordis affectu, non solum corpore adesse » (*A.E.M.*, I, p. 123; 4[e] conc. prov., 2[e] partie). — Il demande que les prédicateurs, y compris l'évêque lui-même, prennent occa-

Plus rare, mais non totalement absent. Car c'est bien un souci de cette nature qui inspire les invitations réitérées adressées par le cardinal à ses curés, pour qu'ils expliquent à leurs paroissiens le sens des prières de la messe [170]; c'est un souci de cette nature qui explique son attitude en matière de chant sacré : son hostilité irréductible à toutes les formes de chants qui ne sont pas, comme il disait, « intelligibles », c'est-à-dire dont la musique est agencée de telle manière qu'il n'y a plus moyen de comprendre les paroles chantées [171]. C'est encore plus évidemment un souci de cette nature qui justifie ses interventions destinées à promouvoir et à réglementer une cérémonie religieuse collective fort répandue autrefois — bien plus que de nos jours — le vœu collectif paroissial [172]. Cette cérémonie, par laquelle une paroisse comme telle s'engageait envers Dieu, souvent à la suite d'une catastrophe publique, ne pouvait résulter que de l'adhésion consciente et agissante de toute la communauté. Enfin c'est bien la seule manière d'expliquer les efforts déployés par saint Charles pour répandre et multiplier les confréries et associations pieuses de toutes espèces [173].

Une pastorale vraiment communautaire tient compte également des *diverses communautés humaines* dont une paroisse est constituée; elle ne sépare point l'homme du milieu quotidien dans lequel il doit vivre : milieu familial, milieu scolaire, milieu du travail, milieu des déshérités de la vie.

Ici encore, saint Charles se montre fort en avance sur son époque. Au 4e synode diocésain [174], il rappelle aux curés qu'ils doivent réunir les pères de famille de leur paroisse, surtout au début de l'Avent et du Carême.

Dans ces réunions spécialisées, ils souligneront spécialement les devoirs des

---

sion du déroulement de l'année liturgique pour faire comprendre aux fidèles le sens de ses principales solennités et cérémonies et pour leur permettre d'en retirer un plus grand fruit. Les principales fêtes et époques liturgiques de l'année doivent être annoncées à l'avance pour qu'ils puissent s'y préparer. Et il faudra faire de même pour les cérémonies extraordinaires et d'apparat : processions, prières publiques, jubilés, etc. (*A.E.M.*, I, p. 71; 3e conc. prov.).

170. *A.E.M.*, I, p. 71 (3e conc. prov.), 398 (Instr. praedic. verbi Dei) : « Sacrificii etiam Missae divinorumque officiorum et anniversariarum solemnitatum ac temporum mysteria auditoribus diligenter explanabit, ut rite recteque instructi Ecclesiae filii a matre in tanta mysteriorum celebritate non modo operibus non discordent, sed ad omnem religiosum eorum quae sancte aguntur cultum ardentius inflammentur, atque adeo uberiorem spiritalem fructum ex rebus divinis capiant ».

171. *A.E.M.*, I, p. 28 (1er conc. prov., 2e partie).

172. *A.E.M.*, I, p. 175 (5e conc. prov., 1re partie).

173. Mentionnons, sans prétendre épuiser la liste : les confréries de la Charité, des Flagellants, du Saint-Sacrement, du Saint Nom de Dieu, de sainte Ursule et de sainte Anne.

174. 4e syn. dioc., décret 17 (*A.E.M.*, I, p. 288). Il reprend les prescriptions des 3e et 4e conciles provinciaux (*A.E.M.*, I, pp. 84-85, 156).

pères de famille en matière de religion et d'éducation et ils leur rappelleront qu'ils doivent promouvoir la sainteté dans leur milieu familial.

Ces mêmes réunions serviront aussi de moyen de contrôle de la tenue morale des foyers. Ce contrôle peut même prendre des formes qui nous paraissent pour le moins surprenantes : ainsi, dans les ménages disposant d'un personnel nombreux, le cardinal recommande au chef de ménage de choisir un serviteur de confiance comme censeur chargé de surveiller et de rapporter tout ce qui ne serait pas en règle. Si le personnel n'est pas assez nombreux on peut recourir à un serviteur d'une famille voisine [175].

Saint Charles n'a pas oublié non plus les patrons et les chefs d'entreprise.

Dans un «avertissement» rédigé à leur intention, il est rappelé, en premier lieu, qu'on ne peut garder personne à son service, qui n'ait été à confesse et à communion cette année-là; qu'on ne peut pas garder davantage les blasphémateurs, les concubinaires, les piliers de cabaret et les joueurs invétérés. Dans chaque lieu de travail, le patron exposera une image du Christ, ou de la Vierge, ou d'un autre saint, devant laquelle, chaque matin après leur arrivée et le soir avant de partir, tous les travailleurs réciteront à genoux un Pater et un Ave. Au cours du travail, ils s'associeront à toutes prières dont le signal sera donné par les cloches de la paroisse, nommément à l'Angélus et à la consécration de la messe principale. Si des cérémonies religieuses spécialement solennelles ont lieu dans cette paroisse, le travail devra être interrompu durant une heure. Le texte de cet avertissement doit être lu chaque semaine aux travailleurs [176].

Une autre mesure de saint Charles est l'organisation dans chaque paroisse d'une confrérie de la charité chrétienne groupant des membres des deux sexes.

Tous les premiers dimanches du mois, ceux-ci auront à cœur de participer à une communion générale. Le même jour, après le dîner, les membres masculins se réuniront pour passer en revue les besoins spirituels et temporels de la paroisse et pour chercher la manière d'y pourvoir. Les autres dimanches, quelques délégués choisis par leurs confrères tiendront une réunion restreinte. La confrérie se composera d'un président, d'un secrétaire et d'un trésorier, de deux quêteurs et de quatre délégués-visiteurs se rendant à domicile pourvoir aux cas sociaux les plus intéressants, de deux membres chargés d'arbitrer les conflits, de trois autres chargés d'assurer la régularité de l'assistance des enfants au catéchisme et à l'école. La confrérie doit aussi veiller à préserver la moralité publique et à prévenir l'éclosion des scandales [177].

Le même souci d'apostolat communautaire explique l'intérêt porté par saint Charles Borromée aux *loca pia* (on pourrait traduire : les institutions d'entr'aide sociale).

Les préposés à ces institutions ne doivent jamais perdre de vue qu'ils assument une lourde responsabilité sociale, que leur office n'est pas celui d'une

175. *A.E.M.*, II, p. 1013 (lettre pastorale sur la manière de vivre chrétiennement).
176. *A.E.M.*, II, p. 1017 (ibid.).
177. *A.E.M.*, II, p. 828 (Règles de la confrérie de la Charité).

administration profane, mais d'une œuvre sainte et spirituelle, qu'ils doivent rendre un compte sévère de leur gestion. Tous les premiers dimanches du mois, une collecte doit être organisée dans toutes les paroisses pour subvenir aux besoins des pauvres. Cette collecte sera annoncée le dimanche précédent. Le curé doit se souvenir qu'il est le père des pauvres de sa paroisse et il doit se comporter en conséquence [178].

Comme on le voit, il s'agit bien d'une pastorale qui n'ignore plus les dimensions sociales de l'apostolat, même si sa manière de les concevoir est encore fortement teintée de ce que, de nos jours, on appellerait du paternalisme. D'ailleurs, saint Charles n'aurait rien compris du tout à cette sorte de halo péjoratif que nos contemporains attachent à ce terme, dont l'étymologie ne fait, somme toute, que rappeler la plus digne et la plus complète des relations de dépendance : celle même qui nous unit à Dieu.

D. PASTORALE PARÉNÉTIQUE.

En disant que la pastorale borroméenne est *parénétique*, j'entends souligner la place primordiale que saint Charles accorde au ministère de la parole de Dieu dans tout exercice d'apostolat.

Cette prédilection pour les moyens apostoliques basés sur l'art oratoire, ce besoin d'assaisonner tout exercice public du culte d'un déploiement d'éloquence sacrée, ne doit pas nous étonner. Saint Charles est fils de son temps, de ce temps de la Renaissance qui portait au pinacle de son estime l'« ars bene dicendi ».

Le fait est là : le *ministerium verbi* constitue pour saint Charles une des pierres angulaires de sa pastorale. C'est trop évident pour qu'il faille s'attarder à le prouver longuement.

Nous savons déjà combien il avait à cœur de prendre la parole lui-même, jusqu'à plusieurs fois par jour, tant à Milan que durant ses tournées pastorales [179].

Les textes de sa législation synodale, ses discours et ses exhortations au clergé, reflètent la même préoccupation. Prêcher est à la fois un devoir et un honneur. Aussi convient-il d'honorer un évêque étranger, de passage dans une église, en l'invitant à prêcher [180].

L'*exercice ordinaire de la prédication* incombe à tout prêtre ayant charge d'âmes.

Il implique l'obligation de prêcher au moins tous les dimanches et les jours fériés; en outre, tous les vendredis de l'Avent et tous les mercredis et vendre-

178. *A.E.M.*, I, pp. 37 sq. (1er conc. prov., 3e partie), 160-162 (4e conc. prov., 3e partie).

179. Voir ci-dessus, p. 618.

180. *A.E.M.*, I, pp. 230 (5e conc. prov., 3e partie), 398 (Instr. praed. verbi Dei). — Dans ses *Institutiones Oblatorum*, il consacre deux pages de toute beauté à l'excellence du ministère de la prédication (livre III, c. 2; *A.E.M.*, II, pp. 735-736).

dis du Carême [181]. Ce sermon a lieu à la messe du matin après l'évangile. Les horaires doivent être aménagés de telle sorte que le peuple puisse y assister en grand nombre. Des sonneries spéciales y appelleront les fidèles [182]. Les vicaires forains doivent exercer un contrôle sur la régularité de cette prédication. Ils devront aussi se procurer le texte des homélies prêchées par leurs curés pour les envoyer à l'archevêché aux fins d'examen [183]. Si les curés négligent ce devoir qui leur incombe, ils paieront une amende de 2 pièces d'or [184].

S'il y a des curés incapables de prendre la parole en public, ils pourront remplacer le sermon par une lecture de vingt minutes choisie parmi les passages du catéchisme les plus utiles et les plus faciles à comprendre : le Symbole, le Décalogue, le Notre Père. Ou encore, ils pourront lire un extrait des homélies de Jean del Bene ou de Louis Pittorius, en attendant l'impression des homélies de saint Ambroise. Cette lecture doit se faire à voix haute et intelligible et, dans ce but, elle doit être préparée avec soin par le curé [185]. Pour les prédications du Carême, il vaudra mieux, dans ce cas, recourir à l'aide d'un prédicateur étranger [186].

La prédication ordinaire doit être avant tout biblique, catéchétique et morale.

Prédication *biblique*, non seulement en ce sens qu'elle a comme thème un passage de l'Ecriture, mais encore parce que, durant tout l'exposé, les références bibliques se succèdent en grand nombre [187].

Saint Charles a donné lui-même l'exemple de ce biblicisme.

Nous avons fait le compte des citations scripturaires introduites par lui dans 60 sermons ou homélies, échelonnés du 6 janvier 1567 au 15 août 1583. Sauf erreur de calcul de notre part, nous arrivons au total considérable de 1469 citations, soit presque 25 par sermon. Comme il faut s'y attendre, les quatre évangiles et le livre des psaumes détiennent la part du lion : à une près, exactement la moitié des citations. Le reste se répartit sur la quasi-totalité des livres sacrés. Autre détail digne de mention : avec ses 825 citations, le Nouveau Testament ne l'emporte pas tellement sur les 644 de l'Ancien [188]. C'est donc bien de

181. *A.E.M.*, I, pp. 320-321 (XI[e] syn. dioc.), 398 (Instr. praed. verbi Dei). — Le cardinal reprend une prescription tridentine (Sess. V, c. 2 de ref.; Sess. XXIV, c. 4 de ref., Mansi, 33, col. 30-31, 159).

182. *A.E.M.*, I, p. 106 (4[e] conc. prov., 1[re] partie).

183. *A.E.M.*, I, p. 106 (4[e] conc. prov., 1[re] partie), 321 (XI[e] syn. dioc.), 691-692 (Instr. vicariis foraneis).

184. *A.E.M.*, I, pp. 691-692 (Instr. vicariis foraneis).

185. *A.E.M.*, I, p. 692 (ibid.).

186. *A.E.M.*, I, pp. 107 (4[e] conc. prov., 1[re] partie), 321 (XI[e] syn. dioc.).

187. Dans son « Instruction aux prédicateurs » (*A.E.M.*, I, p. 398), saint Charles leur recommande d'emprunter de préférence le sujet de leurs sermons à l'évangile ou à l'épître du jour. Il faut s'en tenir à la Vulgate, édition reconnue comme authentique par le Concile de Trente, ne pas s'écarter des interprétations patristiques traditionnelles. Il est superflu de se livrer à de longues et savantes digressions exégétiques, mais « ex una et altera explicatione locos aliquot communes deliget, quibus populum ad Dei charitatem, ad proximi dilectionem, ad vitae christianae instituta, ad pietatis opera atque officia inflammet ». Et il ajoute : « Proponet item saepius fidelibus quid eo die Ecclesia Dei precetur, quidque potissimum oret. Quamobrem aliquando precationes seu orationes quae collectae nominantur, praesertim quae primo loco ponuntur, fidelibus accurate pieque exponet ».

188. *S.C.B. Homil.*, col. 1-495. Près de la moitié des mentions proviennent du livre des Psaumes (204), et des Evangiles selon saint Luc (196), saint Matthieu (185) et saint Jean (122).

la totalité des sources scripturaires que saint Charles s'est efforcé d'abreuver son auditoire.

Saint Charles prévoit aussi que les sermons ordinaires puissent être parfois remplacés par une lecture commentée et expliquée de tel ou tel passage de la Bible [189].

Prédication *catéchétique,* en ce sens que les curés ne doivent pas se soucier principalement de donner un spécimen d'éloquence, ni de faire montre de science et de subtilité. Agir ainsi, ce serait « se prêcher soi-même et non prêcher Jésus-Christ [190] ». Mais ils s'efforceront de mieux faire comprendre l'Evangile, le Symbole, l'Oraison Dominicale, la Salutation Angélique, les Dix commandements, les sacrements de l'Eglise et les rites sacrés [191].

Dans ce but, ils éviteront de toucher aux questions d'école et aux disputes apologétiques [192]. Il leur est recommandé de posséder à fond les douze articles de la foi, les sept sacrements, les dix commandements et l'Oraison dominicale, de lire tous les jours quelques passages de la Bible et, si leurs occupations le permettent, des extraits d'un auteur patristique, tel que Grégoire le Grand, Cyprien, Augustin, Chrysostome, saint Bernard et surtout saint Ambroise [193]. Qu'ils mettent tout leur soin à exposer la doctrine catholique, ses preuves scripturaires et patristiques, plutôt qu'à s'attarder à une réfutation polémique des doctrines hérétiques [194].

Prédication *morale,* car elle doit insister sur la haine du péché et l'amendement de la conduite. Elle ne doit pas s'en tenir à des généralités, mais elle doit prendre à partie les défauts et les travers les plus communément notés dans la localité.

Le cardinal rappelle en particulier l'assistance aux offices dans leurs propres églises; l'abus des danses, des jeux de hasard et des banquets; la fréquentation des auberges et des bistrots; la violation du repos dominical; la coutume de

189. *A.E.M.,* I, pp. 106-107 (4e conc. prov., 1re partie), 321 (XIe syn. dioc.).
190. *A.E.M.,* I, p. 4 (1er conc. prov., 1re partie).
191. *A.E.M.,* I, pp. 4 (1er conc. prov., 1re partie), 171 (5e conc. prov., 1re partie). — L'importance que saint Charles accordait à une connaissance généralisée des rudiments de la foi parmi le peuple chrétien apparaît aussi dans la mesure qu'il prit pour obliger, en vertu de la sainte obéissance, tous les confesseurs de faire réciter par leurs pénitents, avant la confession de leurs péchés, le Pater, l'Ave, le Credo et les Dix Commandements.
192. *A.E.M.,* I, p. 4 (1er conc. prov., 1re partie).
193. *A.E.M.,* I, p. 300 (4e syn. dioc., monit.). — Il doit essayer d'imiter les qualités spécifiques des Pères qui lui sont proposés comme modèles : « Gregorii Magni et Chrysostomi disciplinae moralis copiam, Leonis Magni et Basilii gravitatem, Nazianzeni vim, Nysseni subtilitatem, Augustini acumen, Ambrosii temperatum dicendi genus, Bernardi dulcem devotamque orationem » (*A.E.M.,* I, p. 393; instr. aux prédic.). — Aussi, la bibliothèque de tout clerc doit-elle comprendre au minimum les deux Testaments, le catéchisme romain, les actes du concile de Trente, des conciles provinciaux et des synodes diocésains, la cartabelle annuelle. Les curés doivent avoir en outre un homiliaire, la Somme d'Antonin ou une autre désignée par le cardinal. On leur recommande aussi le *Pastoral* de saint Grégoire le Grand et le *De Sacerdotio* de saint Jean Chrysostome (*A.E.M.,* I, p. 17; 1er conc. prov., 2e partie).
194. *A.E.M.,* I, p. 4 (1er conc. prov., 1re partie).

se tenir à l'église massés près de la porte, celle de se présenter aux offices en armes ou en habits moins convenables; la négligence à revenir à l'église, le dimanche après-midi, pour y suivre le cours de doctrine chrétienne. Enfin, il faut inviter les chrétiens à se confesser et à communier au moins à Pâques, à la Pentecôte, à l'Assomption et à la Noël [195].

Au 5e concile provincial, saint Charles rappelle aux curés que leur devoir est non seulement de prêcher, mais aussi d'apprendre à leurs paroissiens à écouter avec fruit la prédication de la parole de Dieu.

Pour cela, les auditeurs doivent se convaincre qu'ils ne sont pas venus écouter un morceau d'éloquence profane, mais un message personnel adressé par Dieu par la bouche de l'orateur. Qu'ils demandent à Dieu d'ouvrir les oreilles de leur cœur et les yeux de leur esprit. Qu'ils fassent un effort pour se rendre plus réceptifs, plus disponibles à la parole de Dieu et qu'ils la laissent pénétrer en eux [196].

Ce sont les évêques eux-mêmes qui doivent donner l'exemple de la fidélité à ce devoir d'annoncer la parole de Dieu. Dès son premier concile provincial, saint Charles le rappelle à ses suffragants : nourrir leur troupeau de la parole de Dieu est un devoir qui leur incombe et dont il leur faudra rendre un compte sévère au tribunal du Juge Suprême [197].

Outre la catéchèse ordinaire assurée par les curés, saint Charles prévoit une *prédication occasionnelle* assurée par un *personnel spécialisé*.

Chaque cérémonie religieuse de quelque importance (jubilé, vœu paroissial, prise d'habit, ordination, visite diocésaine, conférence décanale, procession, prière publique) s'accompagne presque toujours d'un ou de plusieurs sermons [198]. L'adoration perpétuelle et les prières des XL heures sont coupées de sermons et de lectures méditées [199]. Ce ministère de la parole est l'œuvre de prédicateurs attitrés. Ceux-ci doivent être choisis avec soin, aussi bien parmi les réguliers que les séculiers. Ils doivent être libres de toute charge apostolique sédentaire, afin d'être parfaitement disponibles [200]. Il en faut un nombre suffisant pour que chaque église importante ait au moins un sermon par mois à l'occasion d'un jour de fête [201]. La chancellerie diocésaine doit posséder leur liste, régulière-

---

195. *A.E.M.*, I, pp. 400-401 (Instr. aux prédic.), 698 (Instr. au clergé dioc.).
196. *A.E.M.*, I, pp. 170-171 (5e conc. prov., 1re partie).
197. *A.E.M.*, I, p. 3 (1er conc. prov., 1re partie).
198. Voir par exemple : *A.E.M.*, I, 21, 540, 698 (conférence décanale); *A.E.M.*, I, pp. 41, 52; II, 845 (prise d'habit); *A.E.M.*, I, p. 78 (ordination); *A.E.M.*, I, pp. 71, 398 (processions, jubilés); *A.E.M.*, I, pp. 112, 682; II, p. 913 (prières publiques); *A.E.M.*, I, pp. 129, 398 (funérailles); *A.E.M.*, I, p. 398 (bénédiction d'édifices publics, fondation de sociétés); *A.E.M.*, I, p. 175 (vœu paroissial). — Sur la pratique de saint Charles, cfr Bascapè, p. 333.
199. Prière des XL heures : *A.E.M.*, pp. 111-112 (4e conc. prov., 2e partie), 428 (Instr. de Euchar.), 682 (Instr. orat. XL hor.). — Prière perpétuelle : *A.E.M.*, II, pp. 911-912 (instr. spéc.).
200. *A.E.M.*, I, pp. 4 (1er conc. prov., 1re partie), 71-72 (3e conc. prov.), 105-107 (4e conc. prov., 1re partie), 170 (5e conc. prov., 1re partie), 321 (XIe syn. dioc.).
201. *A.E.M.*, I, p. 4 (1er conc. prov., 1re partie).

ment tenue à jour et contenant tous les renseignements souhaitables sur leurs capacités et leurs activités passées [202].

Tout comme les curés, les prédicateurs spécialisés s'adressent à des auditoires qui ne le sont pas, puisqu'ils groupent toujours les communautés paroissiales dans leur ensemble et que des mesures spéciales doivent être prises, telles la fermeture des boutiques et des bistrots, à l'heure du sermon.

Cependant un article du 4e concile provincial mentionne explicitement la catéchèse donnée à chaque catégorie de fidèles séparément : enfants et parents, serviteurs et patrons, hommes et femmes, vieillards et jeunes gens [203]. Borromée pensait-il à des sermons donnés à des auditoires spécialisés, ou bien voulait-il dire qu'au cours d'un sermon commun, il y avait avantage à s'adresser successivement à chaque catégorie d'auditeurs? Le texte permet les deux interprétations. Et la pratique habituelle de l'archevêque semble imposer la seconde. Cependant, dans sa biographie de saint Charles, Bascapè rapporte qu'il réunissait parfois, à des jours différents, des membres de diverses professions (magistrats, juristes, notaires, professeurs, artisans) et leur donnait des instructions adaptées à leur situation [204].

Dans la pensée de saint Charles, rien ne peut suppléer au défaut de prédication.

Dans son discours d'ouverture au 2e synode diocésain (4 août 1568) [205], le cardinal dresse un bilan de tous les efforts qu'il a déployés depuis son arrivée à Milan pour élever le clergé et le peuple du diocèse au niveau de vie exigé par l'évangile : des assemblées conciliaires et synodales ont été réunies; le cardinal s'est fait un devoir de résider sans interruption dans son diocèse et d'en visiter toutes les parties; il a organisé des réunions sacerdotales, des convocations fréquentes du clergé; il a fondé un séminaire; il a prêché nombre de sermons et d'homélies; il a distribué ses encouragements en public et en privé; il a veillé avec soin à la collation des ordres et des bénéfices ecclésiastiques; il a fondé de nombreux groupements de piété; il s'est réservé le choix de tous les prêtres autorisés à entendre les confessions; il s'est dépensé sans compter, jour et nuit. Et pourtant, le résultat n'a pas pleinement répondu à son attente. C'est qu'il y a des points qui restent encore en souffrance.

Un des deux principaux, c'est que les directives concernant le ministère de la parole de Dieu n'ont été appliquées qu'avec négligence et hésitation. Et le cardinal continue :

---

202. *A.E.M.*, I, pp. 321 (XIe syn. dioc.), 584 (Instr. cancell., avec formulaire).
203. *A.E.M.*, I, p. 105 (4e conc. prov., 1re partie).
204. Bascapè, p. 362; voir aussi p. 311.
205. *S.C.B. Orat.*, col. 49 sq.

C'est là une faute très grave; car ainsi vous omettez ou vous négligez la charge qui vous revient en propre, qui est la principale. Vous êtes les pasteurs des âmes; la parole de Dieu est le fourrage dont il faut les nourrir. Le peuple a faim, il est dans les ténèbres, il est assailli par l'ennemi, il est malade et triste, il éprouve toutes sortes de besoins. A toutes ces nécessités, la parole de Dieu constitue le remède efficace, « car elle est l'esprit qui vivifie, la vie véritable, la lumière, la paix, la joie, la justice, la vérité. Elle est donc la manifestation même du Christ [206] ».

Pour faciliter à ses prêtres l'exercice de leur devoir de prédication, saint Charles a rédigé à leur usage un petit manuel, intitulé « *Instructiones praedicationis verbi Dei* », devenu rapidement célèbre dans toute la Chrétienté [207]. C'est une sorte de directoire du bon prédicateur.

Il traite successivement de sa personne, de ses qualités morales et intellectuelles, de la manière dont il doit se préparer à son office, du genre de vie qu'il doit adopter. Ensuite, du sermon lui-même : sa préparation, les conditions de temps et de lieu, les rites à observer, le comportement en chaire, les sujets à choisir, les écueils à éviter, les péchés à pourfendre et les males coutumes à morigéner, l'enseignement à donner concernant les sacrements, la manière d'exciter à la pratique de la vertu, de la prière et des usages ecclésiastiques, l'attitude extérieure à adopter : choix des expressions, adaptation aux auditoires [208], élocution, ton de voix, action oratoire.

Bien sûr, il s'agit plus d'un livre de recettes que d'un traité philosophique et psychologique. Tel quel cependant, il a rendu d'éminents services.

Le ministère de la parole ne comprend pas seulement l'éloquence de la chaire. Il réserve aussi une place importante à l'*enseignement de la doctrine chrétienne*.

Tous les dimanches et jours de fête après-midi, même dans les plus petits villages, les curés doivent enseigner la doctrine chrétienne aux fidèles de leur paroisse. Dans ce but, ils expliqueront le texte du catéchisme dans ses parties les plus faciles [209]. Les instituteurs doivent faire de même pour les enfants dont ils ont la charge [210]. Pour

206. *S.C.B. Orat.*, col. 53.

207. Première édition, Milan, 1581, et très nombreuses dans la suite, entre autres dans *A.E.M.*, I, pp. 390-407.

208. Pour rappeler à ses prédicateurs qu'ils doivent savoir s'adapter aux dispositions réceptives de leur auditoire, Borromée a emprunté à Grégoire le Grand une comparaison qui ne manque pas de pittoresque : « en pleine nuit, quand les gens sont plongés dans le sommeil, le coq chante d'une voix rauque, mais à l'aurore son chant se fait plus suave; ainsi, avec des gens profondément endormis dans le péché, le prédicateur doit leur lancer des appels retentissants pour les réveiller, mais avec ceux qui veillent déjà à mener une vie honnête, il doit les attirer par la douceur de ses encouragements à progresser davantage vers la sainteté » (*A.E.M.*, I, p. 405; Instr. praedic. verbi Dei).

209. *A.E.M.*, I, pp. 3 (1er conc. prov., 1re partie), 171 (5e conc. prov., 1re partie), 692 (Instr. pro vicar. foran.).

210. *A.E.M.*, I, pp. 72 (3e conc. prov.), 692-693 (Instr. pro vicar. foran.). — C'est aussi le but de la Confrérie de la Doctrine chrétienne, groupement spé-

faciliter cette obligation, le texte du catéchisme élémentaire devra être relié à la suite de tous les livres scolaires en usage dans les petites écoles [211]. Tout membre du personnel enseignant doit avoir fait une profession de foi. L'orthodoxie des maîtres d'école est soumise à un contrôle sévère [212].

Borromée accorde une telle importance à ces séances de catéchisme, qu'il prend diverses mesures spéciales pour en faciliter l'accès. Il prévoit le cas des groupes sociaux qui pourraient être empêchés de s'y rendre : personnel domestique; pastoureaux et pastourelles; soldats en garnison; mendiants. Et il essaie d'y pourvoir [213]. Il prévoit l'objection de la distance et tente d'y remédier : quand la distance est trop grande et les chemins trop difficiles, les catéchismes doivent être donnés dans les chapelles et oratoires [214]. Il prévoit même ce qu'il faut faire en temps de peste.

Et, comme toujours, le gendarme spirituel veille à étouffer dans l'œuf toute velléité d'absentéisme ou de catéchisme buissonnier. Des pénitences sévères sont prévues, non seulement pour ceux qui refusent obstinément de venir au catéchisme, mais encore, par exemple, pour les patrons qui négligent de veiller à ce que leur personnel y assiste [215].

E. PASTORALE SACRAMENTAIRE.

Une action pastorale inaugurée dès le lendemain du Concile de Trente, le concile sacramentaire par excellence, une action pastorale s'inspirant des directives de ce même concile, devait être inévitablement *axée sur les Sacrements.*

Pour rendre pleinement justice à la place occupée par les sacrements dans l'œuvre apostolique de saint Charles Borromée, il faudrait en faire l'objet d'une étude spéciale. Chacun de ses dix-sept conciles ou synodes en a fait l'objet d'une partie notable de sa législation. Pas une de ses homélies qui n'y fasse allusion, d'une manière ou d'une autre. Les lettres pastorales envoyées par le saint réservent une large place aux questions qui les concernent; les règles et constitutions composées par lui les mentionnent à maintes reprises et, parmi les instructions qu'il a édictées, on en relève une, très détaillée, sur

---

cialisé dans l'enseignement religieux. Il faut en établir une section dans chaque localité du diocèse (*A.E.M.*, I, p. 52), décret 2.

211. *A.E.M.*, I, p. 171 (5e conc. prov., 1re partie).

212. *A.E.M.*, I, pp. 72 (3e conc. prov.), 171-172 (5e conc. prov., 1re partie), 319 (XIe syn. dioc.).

213. Domestiques et personnel de service : *A.E.M.*, I, p. 171 (5e conc. prov., 1re partie); pastoureaux : *A.E.M.*, I, pp. 387 (décr. visit.), 661 (Instr. confess.); mendiants : *A.E.M.*, I, p. 162 (4e conc. prov., 2e partie); militaires : *A.E.M.*, I, pp. 257-258 (6e conc. prov.).

214. *A.E.M.*, I, p. 107 (4e conc. prov., 1re partie).

215. *A.E.M.*, I, p. 171 (5e conc. prov., 1re partie).

l'administration de tous les sacrements et quatre autres sur la confirmation, la Sainte Communion, le saint Sacrifice de la Messe et la Confession [216]. Ces dernières, rédigées en italien, étaient donc destinées à un public plus large.

Nous nous bornerons ici à quelques détails qui nous paraissent caractéristiques, concernant le sacrement de l'*Eucharistie*.

Au II[e] synode diocésain, trente mois à peine après son arrivée à Milan, le nouvel archevêque exprime sa joie de voir que, dans son diocèse, les chrétiens « recourent plus fréquemment et plus dévotement à la source de toute grâce, le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie ». Parmi tous les signes de renouveau spirituel, le cardinal a soin de souligner qu'il considère celui-ci comme l'élément capital [217].

Son action eucharistique, entreprise dès le début de son épiscopat, a donc été rapidement féconde.

Cette action, il n'a cessé de la poursuivre de toutes les manières.

Bien sûr, il n'était pas encore question à cette époque d'une communion quotidienne des fidèles. Mais le monitoire « sur la manière de vivre chrétiennement », adressé spécialement à tous les pères et mères de famille, n'hésite pas à recommander vivement la confession et la communion hebdomadaires [218]. Détail typique : saint Charles semble même insister davantage sur la confession que sur la communion [219].

Dans ses autres textes, il se montre plus réservé.

La fréquence habituellement conseillée — et souvent même imposée par les réglementations dont il est l'auteur — c'est tous les mois, plus à certains jours de fête. Les élèves du séminaire et ceux des écoles de la doctrine chrétienne, les religieuses ursulines, le personnel de l'archevêché, les membres des confréries de la charité et des flagellants, communieront tous les premiers dimanches du mois [220]. Plus d'une fois, l'obligation en est imposée sous peine de renvoi

---

216. *A.E.M.*, I, pp. 407-461 (sacrements en général) ; *A.E.M.*, I, pp. 599-600 (confirmation), 600-612 (eucharistie), 612-643 (sainte Messe), 644-667 (confession).

217. *S.C.B. Orat.*, col. 50-51.

218. *A.E.M.*, II, pp. 1007-1008. Il s'agit plus exactement de la confession hebdomadaire, ou du moins mensuelle. Pour ce qui est de la communion, le cardinal ajoute aussitôt : « de même allez souvent à communion ; si vous en êtes empêché, allez du moins à confesse pour recevoir la grâce attachée à ce sacrement ». — Le 3[e] concile provincial (*A.E.M.*, I, p. 75) prescrit des sanctions contre les prédicateurs qui oseraient prêcher contre la communion fréquente. Bien entendu, ce terme doit être replacé dans son cadre historique. — G. Battaglia, *op. cit.* (note 150), pp. 60-63 résume fort bien l'attitude de Borromée quant à l'administration des sacrements : plus que sur la fréquence de la communion, il a insisté sur les dispositions à apporter pour communier dignement.

219. Ainsi, les séminaristes sont invités à se confesser plus souvent qu'à communier : deux fois par mois, au lieu de une fois, en temps ordinaire ; tous les huit jours, au lieu de quinze, en Avent et en Carême (*A.E.M.*, II, p. 875). — Les membres de la Confrérie de la Doctrine chrétienne doivent s'être confessés deux ou trois jours avant celui où ils communient (*A.E.M.*, II, p. 744). Pour d'autres groupes encore, la fréquence conseillée est plus grande pour la confession que pour la communion. Voir aussi les notes 218 et 231.

220. *A.E.M.*, II, p. 875, c. 2 (séminaire) ; *A.E.M.*, II, pp. 744, 800 (doctrine chrétienne) ; *A.E.M.*, II, p. 831, c. 3 (Ursulines) ; *A.E.M.*, II, p. 712 (personnel) ;

et le cardinal spécifie que ce sera tout profit s'ils le font plus souvent [221]. Les Dames de l'oratoire du Saint Sépulcre communieront tous les premiers vendredis [222], les confrères du Saint Sacrement, tous les troisièmes dimanches [223]. Aux flagellants, saint Charles rappelle que l'édifice spirituel de toute leur confrérie repose sur deux colonnes : la pénitence et l'eucharistie [224].

A la grande masse des chrétiens saint Charles conseille la communion aux grands jours de fête : Noël, Epiphanie, Pentecôte, Assomption, Toussaint [225]. L'Ascension, la Fête-Dieu, plusieurs fêtes de la Vierge et celle du patron du lieu, figurent aussi sur certains de ses programmes. De même, tous les dimanches de l'Avent et du Carême et les solennités paroissiales extraordinaires [226]. Réaliste comme il est, saint Charles n'oublie pas de rappeler l'utilité de communier à certains moments décisifs de la vie : départ pour un long voyage, difficulté à surmonter, action de grâces pour un bienfait reçu, deuils familiaux, maladies, revers de fortune, imminence d'un accouchement, relevailles [227]. Pour les principales fêtes de l'année, il prévoit une telle affluence au confessionnal et à la Table Sainte, qu'il a jugé nécessaire de prendre diverses mesures pour libérer le plus grand nombre possible de prêtres durant les huit jours qui précèdent ; par exemple, il ne faut organiser alors aucune réunion sacerdotale [228].

La pastorale eucharistique de saint Charles est axée en ordre principal sur le mystère de la *présence réelle*. Les cérémonies en l'honneur du Saint Sacrement occupent une large place dans ses programmes de piété populaire : adoration perpétuelle, prière des XL heures, processions du Saint Sacrement, en sont des pièces maîtresses minutieusement réglées [229].

Toute solennité spéciale s'accompagne d'une exposition et d'une bénédiction du Saint Sacrement. Un rôle important dans l'organisation de ces diverses cérémonies eucharistiques revient aux membres de la confrérie du Saint Sacrement, dont il faut établir une section dans chaque paroisse [230]. La première commu-

---

A.E.M., II, p. 817, c. 6 (flagellants) ; *A.E.M.*, II, p. 828 (confrérie de la Charité).

221. *A.E.M.*, II, p. 744 (confrères de la doctrine chrétienne) ; *A.E.M.*, II, p. 831 (Ursulines).

222. *A.E.M.*, II, p. 838. Il est intéressant de noter cette particularité près d'un siècle avant l'époque de sainte Marguerite Marie.

223. *A.E.M.*, II, p. 810. Interprétées à la lettre, les règles de la confrérie obligent seulement à communier tous les mois, sans spécifier le jour ; mais elles prévoient pour le troisième dimanche du mois l'assistance obligatoire à une grand'-messe et à d'autres solennités en l'honneur du Saint Sacrement.

224. *A.E.M.*, II, p. 817.

225. *A.E.M.*, I, pp. 7 (1er conc. prov., 2e partie), 424 (Instr. de Sacram. Eucharist.), 698 (Mandata pro vicariis foraneis).

226. *A.E.M.*, I, pp. 110, 124, 136 (4e conc. prov., 2e partie), 287 (4e syn. dioc., décr. 10), 326 (XIe syn. dioc.), 424 (Instr. de Sacram. Euchar.). — Les confesseurs doivent insister auprès de leurs pénitents, pour qu'ils donnent à leurs enfants l'exemple d'une fréquente communion (*A.E.M.*, I, p. 658 ; Instr. Confess.).

227. *A.E.M.*, I, pp. 247 (4e conc. prov., 3e partie), 424 (Instr. de Sacram. Euchar.).

228. *A.E.M.*, I, p. 538 (Instr. Congreg. dioeces., tit. V).

229. Prière perpétuelle : *A.E.M.*, I, pp. 111 sq. (4e conc. prov., 2e partie), 428 (Instr. de Sacram. Euchar.) ; II, pp. 911 sq. (Instr. spéciale). — Prière des XL heures : *A.E.M.*, I, pp. 680-682 (Instr. spéciale). — Processions : *A.E.M.*, I, pp. 112 (4e conc. prov., 2e partie), 338 (XIe syn. dioc.), 678-679 (Instr. spéciale).

230. *A.E.M.*, I, p. 704 (Instr. générale).

nion des enfants, qui doit se faire vers 10 ou 12 ans, fait l'objet d'une réglementation précise [231]. De même le viatique apporté aux malades [232]. Même la participation des fidèles à la messe et à la communion est surtout envisagée sous cette optique.

F. PASTORALE ORGANISÉE.

La *méticulosité dans l'organisation* doit, sans aucun doute, figurer également parmi les caractères distinctifs de la pastorale borroméenne.

Tout est prévu et réglé jusque dans les moindres détails. Saint Charles n'oublie jamais de mettre les points sur les i. Des détails qui, partout ailleurs, auraient été laissés à l'initiative des responsables locaux se trouvent ici prévus et dûment tranchés.

Plus encore que dans les actes synodaux, cette tournure d'esprit se manifeste dans les diverses instructions pastorales adressées au clergé et aux fidèles du diocèse. Un géomètre arpenteur ou un employé du cadastre n'auraient pas fait preuve d'une plus grande précision.

L'instruction intitulée « sur la construction et l'aménagement des églises » n'occupe pas moins de 70 pages in-folio avec texte sur deux colonnes [233]. Il y est question du site de l'église, de sa forme, de ses parties extérieures et de sa façade, du portique, du toit, du pavement, des portes et des fenêtres; bref de toutes les parties de l'église et de tout ce qui est censé la meubler. Et il ne s'agit pas seulement de directives générales. Qu'on en juge :

Tout y est compté, même le nombre de purificatoires, de manuterges, de cordons, de mouchoirs, de boîtes à hosties, d'échelles et de balais de différents formats devant se trouver à la sacristie. La quantité de linge d'autel, le nombre d'ornements et d'instruments prescrits varient d'ailleurs avec le rang de chaque église [234].

Tout y est précisé, même le nombre et la forme des catafalques, des crécelles et des goupillons [235].

Tout y est mesuré en onces et en coudées : depuis la longueur de la crosse épiscopale jusqu'à celle de l'essuie-mains qui se trouve à la sacristie, en passant par les dimensions des confessionnaux et de chacune de leurs parties, celles de l'armoire de la sacristie servant à remiser les chasubles; celles de la commode servant à garder les vêtements d'apparat; la hauteur du mur du cimetière, celle des fonts baptismaux, celle du clou auquel il faut pendre la barette du célébrant et la distance minimum devant séparer les autels des tombes les plus proches

---

231. *A.E.M.*, I, pp. 326 (XI[e] syn. dioc.; à 9 ans apprendre à se confesser, à 10 ans catéchisme sur l'Eucharistie), 601 (Instr. de sacram. Commun.; pour les enfants de 10 ans, organiser un catéchisme d'hiver depuis la Noël, ou du moins depuis le Carême; ceux qui auront satisfait feront leur première communion à Pâques), 648 (Instr. confessor.). Pour les garçons et les filles de 10 à 12 ans, le confesseur doit veiller à les instruire en conséquence. Lorsqu'ils se seront confessés trois ou quatre fois, on les admettra à la Sainte Table.

232. *A.E.M.*, I, pp. 445-448 (Instr. visit. infirmorum), 703-704 (Instr. générale).

233. *A.E.M.*, I, pp. 466-535.

234. *A.E.M.*, I, pp. 501-509 (cathédrale), 509-514 (collégiale), 514-518 (paroissiale), 518-519 (simple).

235. *A.E.M.*, I, pp. 519-531 (chapitre « de forma suppellectili »).

se trouvant à l'église [236]. Ces autels eux-mêmes sont soumis à une réglementation très riche en mensurations et l'on prévoit de même le nombre d'onces et de coudées dont le chœur doit être surélevé par rapport au reste de l'église : il est moindre pour une église ordinaire que pour une paroissiale, moindre pour celle-ci que pour une collégiale et, à fortiori, une cathédrale [237].

Bien entendu, l'église doit être orientée. Et il est spécifié qu'il s'agit non point de l'orient de solstice, mais de l'orient d'équinoxe. Si c'est absolument impossible, il faut placer le chœur vers le sud et non vers le nord. Quant aux églises où la messe se célèbre face au peuple, il faudra y construire le chœur vers l'occident [238]. Cette église doit aussi être surélevée par rapport au terrain environnant. Les escaliers qui y donnent accès doivent être en marbre ou en pierre résistante. Chaque marche doit avoir une hauteur de huit onces et une profondeur d'environ une coudée; leur nombre doit être impair et, toutes les 3 ou toutes les 5 marches, il faut une plate-forme d'environ 3 coudées [239].

Dans ces conditions, n'a-t-il pas quelque peu mérité le sobriquet de « rétameur de chandeliers » que certains esprits caustiques lui ont décerné [240] ?

Et il ne s'agissait pas seulement de prescrire. Il fallait exécuter. L'œil de Milan se trouvait partout, prêt à déceler, à noter et à rapporter, la moindre négligence. Et pour stimuler les volontés rétives, l'instruction accordait des délais précis pour se mettre en règle sous peine d'amende :

Huit jours pour boucher les fenêtres par où les gens du dehors savent regarder à l'intérieur de l'église. Huit jours pour faire disparaître les autels sous l'ambon, sous la chaire de vérité, sous les orgues, au pied des colonnes ou des piliers. Quinze jours pour écarter les croix et les images pieuses des endroits indécents. Un mois pour ouvrir une porte dans le clocher et pour enlever tous les arbres du cimetière. Deux mois pour emmurer le cimetière et faire disparaître des églises blasons et écussons. Trois mois pour ériger une croix au milieu du cimetière, pour aménager les autels des chapelles latérales, pour faire disparaître les tombes trop rapprochées du maître autel [241].

Le soin que mettait saint Charles à connaître et à régler par le menu l'équipement matériel de son diocèse, il le redoublait lorsqu'il s'agissait des personnes. Rien ne le montre mieux que de parcourir les instructions qu'il rédigea à l'usage de sa chancellerie [242]. On y trouve l'énumération détaillée de tous les répertoires, registres et listes de toutes espèces qui, par ordre de l'archevêque, doivent s'y trouver.

Parmi les 26 rubriques, deux s'énoncent ainsi : livres décrivant l'*état moral*

---

236. *A.E.M.*, I, pp. 523 (crosse), 525 (essuie-mains), 486-487 (confessionnaux), 490 (armoires), 491 (commode), 489 (mur), 480 (fonts), 474 (clou), 488 (tombe).
237. *A.E.M.*, I, p. 471, c. 10.
238. *A.E.M.*, I, p. 470, c. 10.
239. *A.E.M.*, I, p. 470, c. 9.
240. Sylvain, I, p. 234. Le mot est d'Annibal Caro, secrétaire du cardinal Farnèse.
241. *A.E.M.*, I, pp. 307 sq. (5e syn. dioc., décret 5), 323-325 (XIe syn. dioc.).

du peuple; livres décrivant l'*état moral du clergé*. La première catégorie comprend d'abord les registres généraux. Il en faut un pour chaque région de la ville et pour chaque paroisse de la campagne. Il doit contenir en premier lieu l'indication des crimes les plus fréquemment commis; ensuite l'exposé de la situation quant aux abus suivants : violation des fêtes, blasphèmes, concubinage, adultère, inceste, cohabitation avec des femmes suspectes, prostitution, proxénétisme, danses, jeux de hasard, séparation des époux, usure, conflits réitérés avec les autorités religieuses, batailles et rixes, inimitiés notoires, brigandage. Ces registres doivent être munis de quatre tables de matières suivant l'ordre alphabétique des noms de personne, des noms de lieux, des choses et des titres d'Eglises. Ils doivent contenir aussi un sommaire des dénonciations, inquisitions, procès et condamnations, qui intéressent cette localité [243]. Outre ces registres généraux, la chancellerie doit posséder une vingtaine de listes plus spéciales, entre autres : celles des divers établissements et de leurs responsables locaux, celle des hommes de chaque paroisse susceptibles de former une élite spirituelle et de ceux susceptibles de donner de plus larges aumônes, celle des localités pouvant servir de centres de rayonnement pour des équipes de prédicateurs, celle des hommes de confiance qui, dans chaque paroisse, peuvent servir d'informateurs, etc. [244].

Les registres concernant le clergé sont encore infiniment plus détaillés. Le questionnaire qui les concerne totalise plus de 250 questions, réparties en dix groupes [245]. Il n'est probablement pas un évêque de nos jours, qui connaisse aussi bien chacun des clercs de son diocèse, jusqu'à savoir s'il porte des cheveux frisés, quelle est sa compétence en fait de chant grégorien et si son élocution est exempte de barbarismes [246]. Mais une telle connaissance est éminemment utile pour entreprendre des tâches pastorales et pour les répartir au mieux des compétences.

Enfin, un domaine où l'archevêque de Milan a poussé l'organisation jusqu'à la perfection, c'est celui du *contrôle des confessions annuelles et des communions pascales*. En un siècle de fermentation idéologique et de bouleversements moraux, l'observation de cette prescription plusieurs fois séculaire risquait de se relâcher sans une surveillance méticuleuse. Charles Borromée y a pourvu avec son acribie coutumière par un ensemble de dispositions aux mailles desquelles la quasi-totalité des diocésains devaient se trouver dans l'impossibilité d'échapper [247] :

Interdiction à tout curé d'entendre pour sa confession pascale un pénitent qui ne serait pas son paroissien, exception faite des étrangers de passage, des cas

242. *A.E.M.*, I, pp. 571-597 (Instr. Cancellariae).
243. *A.E.M.*, I, p. 585 (ibid.).
244. *A.E.M.*, I, p. 586 (ibid.).
245. *A.E.M.*, I, pp. 579-583 (Formula describendi statum clericorum).
246. « Si cincinni in capite, vel alia huiusmodi quae prae se ferunt cordis vanitatem » (*ibid.*, p. 579); « an mediocris peritia cantus firmi. Si etiam figurati » (*ibid.*, p. 580); « an peritiam legendi distincteque pronunciandi habeat sine barbarismis et aliis similibus erroribus » (*ibid.*, p. 580).
247. *A.E.M.*, I, pp. 659-662 (Instruct. Confess.). Voir aussi *A.E.M.*, I, p. 8 (1er conc. prov., 2e part.), 114 (4e conc. prov., 2e part.), 432 (Instr. poenit.).

urgents et des pénitents munis d'une autorisation écrite valable. Il est recommandé aux curés d'accorder une telle autorisation à ceux d'entre leurs paroissiens avec lesquels ils seraient en difficulté. Afin de ne pas encombrer la Semaine Sainte, il faut inviter les fidèles à se confesser avant le dimanche des Rameaux, en assignant à chaque catégorie de paroissiens, enfants, femmes et hommes, un moment où ils pourront le faire commodément. A ceux qui auraient négligé de le faire, on ne distribuera pas de buis bénit le dimanche des Rameaux et on augmentera leurs pénitences, s'ils se confessent durant la Semaine Sainte. Pour contrôler l'observation du précepte, le curé se munira d'une liste alphabétique de ses paroissiens et pointera les noms au fur et à mesure qu'ils viennent à confesse. Les confesseurs étrangers remettront aux pénitents des billets de confession attestant que leur porteur a satisfait au précepte. Ces billets dûment signés seront remis au curé au plus tard trois jours avant celui de la communion. Pendant la deuxième semaine après Pâques, le curé confrontera la liste de ses pascalisants effectifs avec son « status animarum » et il fera parvenir à la curie diocésaine l'indication de tous les habitants de sa paroisse âgés de plus de dix ans qui cette année-là n'ont pas satisfait au précepte pascal. En effet, cette catégorie de diocésains étaient passibles de peines canoniques [248].

CONCLUSION

Dans sa biographie de Charles Borromée, publiée vingt-six ans après la mort du saint, à la veille de sa canonisation, Giussano traça la première synthèse de son activité apostolique et pastorale [249]. Ses pages sont celles d'un témoin oculaire qui a eu le recul suffisant pour juger d'une œuvre dans son ensemble.

L'œuvre pastorale de saint Charles y apparaît incontestablement comme une réussite.

Mais de nos jours, à quatre siècles de distance, ce jugement tient-il toujours? L'historien d'aujourd'hui peut-il y souscrire, ou doit-il le considérer comme entaché de préoccupations panégyriques? Peut-il y souscrire pour l'époque où il a été formulé, mais en ajoutant que, depuis lors, l'œuvre borroméenne n'a pas tardé à sombrer dans l'oubli?

La question peut se poser.

C'est entendu, l'archevêque de Milan a élevé un monument législatif incomparable; il y a appliqué, à la perfection, les décisions tridentines et poussé le souci de la réforme jusqu'aux derniers détails; ses directives ont amené la constitution d'un ensemble de dossiers administratifs, d'une richesse qui, aujourd'hui encore, fait l'admiration des connaisseurs. C'est entendu, Charles Borromée n'a pas cru qu'un bon chef pouvait se borner à appliquer l'art de faire travailler les autres : il s'est dépensé sans compter, il n'a ménagé ni ses ressources, ni son temps, ni ses forces, ni son cœur, pour se trouver partout et toujours disponible. C'est entendu : saint Charles fut un bon pasteur, totalement dévoué au mieux-être de ses brebis.

---

248. *A.E.M.*, I, p. 53 (2e conc. prov., tit. 1, décr. XIII).

249. Giussano, col. 585 sq.; paragraphe intitulé « Caroli studium et cura de animarum salute ».

Mais depuis quand les résultats ont-ils toujours répondu aux efforts? Depuis quand les plus grandes œuvres, les plus grands dévouements, ont-ils toujours eu l'influence effective qu'ils eussent mérité? Depuis quand l'œuvre d'un apôtre ou d'un réformateur fut-elle toujours une réussite efficace et durable, et non un mouvement éphémère et sans lendemain? En fait, les brebis milanaises et, par la force de l'exemple, celles des bergeries voisines, sont-elles devenues meilleures? Et cette amélioration — s'il y en eut — a-t-elle duré plus que ce que durent les roses?

La question peut se poser.

Elle importe peu, pour qui se borne à peser les mérites personnels de la destinée terrestre d'un serviteur de Dieu. Mais elle est essentielle pour qui se place au point de vue de la pastorale. Comment savoir si l'œuvre borroméenne fut féconde et durable, ou bien si elle resta, ou redevint rapidement, lettre morte?

Question délicate. Non pas que l'histoire soit à court de témoignages. Mais parce que la valeur de ces témoignages doit être minutieusement contrôlée et critiquée.

Ces témoignages sont très variés. On peut les répartir en deux catégories, suivant qu'ils fournissent des indices subjectifs ou objectifs.

Fournissent des *indices* valables, mais *subjectifs* : a) les déclarations de saint Charles lui-même, dans ses sermons [250], dans sa correspondance [251] ou dans ses actes synodaux [252]; b) les rapports rédigés par les compagnons de ses tournées apostoliques [253]; c) les récits de

---

250. Dans l'instruction du Nouvel An qu'il adressa, la dernière année de sa vie, aux chanoines de sa cathédrale, l'archevêque reconnaît sans ambages que « Dei gratia reformatus est admodum clerus; non amplius prisci illi in eo abusus cernuntur, non pristina illa scandala, non quae prius vigebant peccata et corruptelae nunc vigent. O quantum ab illo, qui olim fuerat, est immutatus. Tot sunt celebrata Concilia Provincialia, tot habitae Synodi diocesanae; tam multis malis est provisum, ut nihil amplius videatur emendatione indigere » (*S.C.B. Homil.*, col. 855-856). Or, la réforme du clergé fut l'objet principal des efforts de saint Charles. Ceux-ci furent donc, au moins en partie, couronnés de succès.

251. Dès le début de son pontificat, il n'hésite pas à écrire à Mgr Bonomi : « Je me réjouis extrêmement de voir avec quelle facilité et avec quelle promptitude mes concitoyens acceptent tous mes avis » (17 avril 1566; Sylvain, I, p. 371). Dans une lettre à l'archevêque de Valence, il reconnaît les succès obtenus dans le Val Mesocco (*S. Caroli Borromaei... Epistolae*, éd. E. W. Westhoff, Munster, 1860, p. 310). Il déclare d'ailleurs dans une lettre à Ormaneto : « J'ai l'habitude de faire observer les réformes avant de les décréter » (Sylvain, I, p. 422). Si cette dernière déclaration doit être prise à la lettre, c'est à une transformation complète du diocèse qu'il faut conclure.

252. Au XI[e] synode diocésain, s'adressant à son clergé, Borromée reconnaît lui-même, tout en les enjolivant peut-être pour les besoins de sa tirade oratoire, les succès réels remportés par sa législation synodale dans des régions fort éloignées : « Iam neminem vestrum latet quia nostra haec concilia, hae synodi, haec decreta, transgrediuntur maria, transvolant montes, penetrant longinqua regna et provincias, intrant remotissimas civitates, ac a gentibus quas numquam agnovimus desiderantur, expetuntur, recipiuntur et maximo cum fructu ipsi ea omnia, quae hinc veniunt complectuntur » (*S.C.B. Orat.*, col. 69).

253. Témoignages d'un prix inestimable pour apprécier l'œuvre borroméenne,

ses premiers biographes [254] et panégyristes [255]; d) les dépositions des témoins à son procès de canonisation [256]; e) les témoignages d'autres contemporains [257].

Quoi que l'on fasse et bien que la sincérité subjective de leurs auteurs soit hors de question, la valeur de ces témoignages se ressent inévitablement, dans une certaine mesure, de l'attitude psychologique de leurs auteurs. Ils seront toujours affectés d'un certain coefficient d'incertitude. Les lois du genre oratoire et du genre hagiographique sont ainsi faites qu'elles garantissent mal une objectivité pleine et entière, surtout à l'époque envisagée ici. Les circonstances dans lesquelles les contemporains de saint Charles ont cru devoir parler étaient telles qu'on peut savoir à l'avance l'esprit dans lequel ils l'ont fait. Saint Charles lui-même mérite sans doute plus de créance dans sa correspondance que dans ses sermons [258]. Mais son témoignage est d'autant moins contraignant qu'il savait insister tout aussi bien, pour les besoins de la cause, sur le peu de succès de ses efforts pastoraux et sur l'inobservation de ses prescriptions [259].

---

dans la mesure où ils sont réellement objectifs. Mais les faits qu'ils rapportent à la louange de saint Charles doivent être appréciés à leur juste valeur. Ainsi, un témoignage comme celui du serviteur rapportant qu'au retour d'un de ses voyages à Rome, le saint fut accompagné en cortège par une foule de Milanais venus à sa rencontre jusqu'à une distance de 22 milles (Sylvain, III, p. 333, note), ne prouve rien de plus qu'une vague de célébrité populaire.

254. Cinq biographies de saint Charles furent écrites par des témoins directs de sa vie : celles de son ami, Agostino Valier, évêque de Vérone (1586), de Gian Francesco Bonomi (1587), de son ancien secrétaire, G. B. Possevino (1591), de son ami, Ch. Bascapè, évêque de Novare (1592), de son ancien secrétaire, G. P. Giussano (1610). Ces deux dernières sont les plus importantes.

255. A partir de 1601, les jours anniversaires de la mort de Borromée donnèrent lieu à des manifestations de piété populaire de plus en plus imposantes. Des panégyriques furent prononcés devant sa tombe par les principaux orateurs de l'époque. Ils sont étudiés par C. Castiglioni, *Studi sul seicento,* dans *Convivium,* 1938, pp. 61-74.

256. Les actes du procès de canonisation ne furent pas publiés. Un important fonds manuscrit conservé à l'Ambrosienne à Milan a été utilisé par la biographie de Sylvain.

257. A la fin de sa biographie, Giussano (col. 717-724) publie, sous le titre *Laudes a viris dignitate et doctrina insignibus S. Carolo Borromeao tributae,* une liste de témoignages louangeurs décernés à l'archevêque de Milan par 29 de ses contemporains choisis parmi les représentants les plus éminents de l'Eglise.

258. Un exemple typique de la réserve avec laquelle il convient d'accueillir ses déclarations oratoires résulte de la confrontation des deux discours prononcés lors de la clôture de la visite apostolique du diocèse de Milan par Mgr Ragazzonio, évêque de Famagouste. Le visiteur se déclara édifié par ce qu'il avait pu constater : partout régnait un ordre et une discipline si admirables qu'il en avait lui-même tiré profit. Dans sa réponse, saint Charles prit pour thème la parole des apôtres « Tota nocte laborantes nihil cepimus » et montra que ses efforts avaient été jusqu'alors pour une bonne part infructueux. Cfr Sylvain, II, p. 311.

259. Ainsi, au 5e concile provincial, il se plaignit de n'avoir pas trouvé le succès escompté dans ses efforts pour promouvoir la doctrine chrétienne (*A.E.M.*, I, p. 171); après dix ans d'épiscopat, il constate que beaucoup de curés négligent

Les *indices objectifs* ne sont pas handicapés de la sorte. Les moins contestables seraient ceux que l'on pourrait dégager d'une confrontation systématique des dossiers décrivant, à des dates successives, l'état religieux des paroisses du diocèse [260]. L'existence même de ces dossiers doit être portée au compte du zèle pastoral de saint Charles. Mais, à notre connaissance, leur dépouillement systématique n'a jamais été mené à bon terme [261].

En attendant, l'histoire doit se contenter de glaner quelques données chiffrées, au hasard de ses prospections. Ainsi, l'on sait que, durant son épiscopat, Borromée procéda à la consécration de plus de cent églises [262]. Il nous paraît difficile de ne pas voir là l'indice d'un certain succès pastoral. De même, l'aveu fait par les questeurs royaux que les amendes et confiscations prononcées pour la transgression des lois avaient diminué de moitié [263]. L'essor rapide des Confréries de la Doctrine chrétienne [264] est, lui aussi, un indice manifeste de relèvement.

Borromée ne nous en voudra pas de préférer aux déclarations de ses thuriféraires le langage plus sobre des statistiques, lui qui s'est donné tant de peine pour en faire établir un grand nombre.

Un examen comparatif de la législation synodale au cours de l'épiscopat de saint Charles révèle également un symptôme favorable : il montre un souci croissant de précision. Les décrets plus récents ne

---

de dresser leur *status animarum* (*A.E.M.*, I, p. 685) ; il prend occasion d'une homélie sur l'évangile des dix lépreux pour faire l'application que l'on devine (*S.C.B. Homil.*, col. 303-314) ; dans une lettre à son confident, Mgr Speciano, il raconte qu'il s'est heurté à des « inimitiés dépassant toute idée » (Sylvain, II, p. 326). Dans une autre lettre, il est question de son passage à Desio : « Quelques jeunes gens ont eu la pensée, dimanche dernier... d'organiser une fête publique, à l'heure même où a eu lieu la doctrine chrétienne. Aussitôt un grand nombre de femmes sortirent de l'église pour se rendre à la fête... Ainsi fut méconnu mon titre de visiteur et l'on ne tint nul compte des paroles que, le matin même et la veille, j'avais prononcées contre ces dissolutions et ces abus » (Sylvain, II, pp. 224-225). Dans une instruction adressée, la dernière année de sa vie, aux confesseurs de son diocèse, il déplore que, malgré le grand nombre de ministres du culte, l'accessibilité des sacrements, l'abondance des secours spirituels, le peuple milanais reste si malade : la moisson recueillie est maigre, pour ne pas dire nulle (*S.C.B. Homil.*, col. 1003).

260. Voir ci-dessus, pp. 723 et 739. Ces dossiers ont constitué deux sections des archives diocésaines de Milan (sect. VIII et X : *Stati generale della diocesi; Atti della visita pastorale*). Voir leur inventaire dans A. Sala, *Documenti*, t. II, p. LV-LXXX.

261. Il y a un siècle, un prêtre de Crémone, Paolo Lombardini, en avait entrepris un dépouillement partiel dans le but de publier une « Statistique comparée des diocèses de Lombardie » (Sala, *op. cit.*, t. II, p. LIII, note). Nous ne savons ce qu'il en advint.

262. Sylvain, I, p. 357, d'après Possevino. Il s'agit uniquement, soit de constructions neuves, soit de bâtiments jadis délabrés et entièrement remis en état. Signe probable d'un accroissement de la population rurale, c'est aussi l'indice d'un renouveau de vie religieuse dans les campagnes.

263. Bascapè, p. 368.

264. Voir ci-dessus, p. 568.

se bornent pas à reprendre les énoncés antérieurs, ce qui serait un signe non-équivoque de non-observation et donc d'échec relatif, mais ils deviennent plus exigeants qu'au début. On peut en conclure que les prescriptions initiales ne restèrent pas totalement lettre morte.

Plus significatifs encore sont les indices objectifs permettant de conclure à une efficacité non seulement réelle mais durable de la pastorale borroméenne. Bornons-nous à mentionner les trois principaux :

1. — L'occupation de plusieurs sièges épiscopaux importants, surtout italiens, à la fin du XVI[e] siècle et au début du suivant, par des prélats issus de l'entourage de saint Charles ou formés à son école. La curie milanaise fit alors fonction de « séminaire d'évêques » [265]. Elle produisit une « lignée épiscopale, dont les membres ont apporté en diverses contrées... le magnifique héritage de sa pensée, de ses méthodes et de ses vertus » [266]. Il est à peine exagéré de dire que, de concert avec Pie V, saint Charles a « refait l'épiscopat d'Europe » [267]. Qu'un tel changement soit resté dépourvu de conséquences pastorales durables, qui oserait le prétendre?

2. — Le succès incontestable remporté dans toute l'Europe de la Contre-Réforme par les textes législatifs et pastoraux borroméens. Les *Acta Ecclesiae Mediolanensis* devinrent rapidement le patron sur le modèle duquel les pasteurs s'efforcèrent de construire leur législation diocésaine [268]. Le mouvement commença du vivant même de saint Charles [269]. Après sa mort, son prestige pastoral devint tel que son

---

265. P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI[e] siècle*, p. 103.

266. P. Broutin, *La lignée épiscopale de saint Charles Borromée*, dans *N.R.Th.*, tome 69, 1947, p. 1036.

267. P. Broutin, *loc. cit.*

268. Dans la bulle de canonisation, Paul V déclare au sujet des *Acta* « quae sacerdotum manibus teruntur et regendi ecclesias doctrinam abunde suppeditant » (*Bull. Rom.*, XI, 643 sq.). Le pape ne faisait que résumer le jugement de Bascapè (pp. 25, 227) : « Harum volumina undique postulata et toto pene christiano orbe brevi tempore disseminata magno ubique usui fuerunt ad concilia per ecclesias celebranda, optimasque leges, clericis populisque eorum imitatione scribendas, quibus christiani mores religiosaque vita restitueretur. Omnes enim, quicunque ecclesiasticae disciplinae studiosi erant, eas cupide legebant, et ex eo quasi fonte Episcopi suarum constitutionum scriptionem gubernationisque rationem deducebant ».

269. Les statuts des premières assemblées milanaises connurent rapidement une grande diffusion. Dès 1566, le cardinal en fit parvenir à trois cardinaux et à deux archevêques (Giussano, col. 66); l'évêque d'Alba en commanda 25 exemplaires. En 1580 il en expédia 15 ou 20 en Espagne, pour y être distribués (Sala, *Doc.*, II, 221 ss; Pastor, IX, p. 61, note). A l'assemblée générale du clergé français tenue à Melun en 1579, l'archevêque d'Aix, Alexandre Canigiani, un des premiers admirateurs de Borromée, fit connaître la législation borroméenne (Degert, *Saint Charles Borromée et le clergé français*, dans *Bull. de littér. ecclés.*, t. XIV, 1912, pp. 148-149; Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII[e] siècle*, II, p. 8).

Borromée lui-même reconnut ce succès remporté par sa législation synodale au XI[e] synode diocésain (voir ci-dessus, n. 252).

Dès 1565, l'ambassadeur de Venise, Soranzo, déclarait à son sujet : « Il donne à chacun un si splendide exemple que l'on peut dire à bon droit qu'à lui seul

nom suffisait à garantir la valeur d'une mesure prise ou projetée. Saint Charles devint comme l'« analogatum princeps », le modèle par excellence du pasteur chrétien, celui auquel tous les autres tendent à se conformer [270]. Les historiens nous parlent du « Borromée de Beauvais », du « Borromée de la Franche Comté », du « saint Charles de la France » [271]. Des évêques, des conciles provinciaux et jusqu'à des princes de l'Eglise [272], se réfèrent explicitement à son autorité. Des assemblées synodales adoptent textuellement ses décrets [273], saint François de Sales ne tarit pas d'éloges à son sujet et, malgré la différence de tempérament qui le sépare de son prédécesseur milanais [274], il ne cesse de s'inspirer de ses exemples [275] et se fait le propagandiste de ses écrits [276]. Des traités de formation sacerdotale puisent à pleines mains dans ses œuvres [277].

Il y aurait tout un travail à faire pour reconstituer la filière de ce

---

il fait plus de bien à Rome que tous les décrets tridentins réunis ». Cité par Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle,* p. 103.

De la première édition borroméenne des *Acta* (1582), cent exemplaires furent aussitôt expédiés à Lyon et dix au cardinal de Tolède; un de ceux-ci aboutit à la bibliothèque royale (Pastor, IX, p. 61).

270. L'importance de ce rayonnement borroméen a été fort bien mise en lumière pour la France par P. Broutin et Degert (ouvrages et articles cités à la note précédente). Il manque des ouvrages similaires pour les autres pays.

271. P. Broutin, *L'évêque,* p. 104. Voir, du même, *Réforme pastorale,* I, pp. 53, 325.

272. Parmi les principales personnalités, mentionnons, sans épuiser la liste : les cardinaux Frédéric Borromée à Milan, Valier à Vérone, de Sourdis à Bordeaux, de Joyeuse à Toulouse, de la Rochefoucauld à Clermont puis à Senlis.

273. En France, dès les conciles d'Aix (1585), de Toulouse (1590), d'Avignon (1594), on reconnaît les idées et jusqu'aux formules des textes milanais (Broutin, *Réforme pastorale,* II, 10-16; Broutin, *L'évêque,* p. 104; Degert, *op. cit.,* 149-150). Les statuts de Saint-Malo (1614) avouent une dépendance explicite (Degert, 154).

274. On a fort bien dit de l'auteur de l'*Introduction à la Vie dévote* qu'il fut « borroméen par raison sinon de cœur » (Broutin, *Réforme pastorale,* I, p. 73). Voir *ibid.,* p. 94, un parallèle suggestif entre les deux tempéraments et les deux manières de concevoir et de réaliser leurs tâches apostoliques.

275. Broutin, *Réforme pastorale,* I, p. 90 note, donne un schème complet de références permettant de mettre en regard les textes des *Acta Ecclesiae Mediolanensis* et les *Ordonnances Synodales de Genève.*

276. Voir p. ex. Degert, *op. cit.,* p. 154.

277. Ainsi le *De Synodo dioecesana* de Benoît XIV se réfère presque à chaque page à la législation milanaise comme à une jurisprudence. Le vade-mecum pastoral composé en 1606 par J. B. Costanzo, archevêque de Cosenza, était un si fidèle décalque de la pensée et même des textes borroméens que sa traduction française par le P. Cloyseault fut intitulée *« Le pastoral de saint Charles Borromée,* ou avis aux clercs et pasteurs des âmes, tirés des *Actes de l'Eglise de Milan* et des maximes de saint Charles, composé en italien par Mgr J. B. de Constance, archevêque de Cosence, traduit en français et corrigé par le P. E. Cloyseault ». Non moins suggestif est le titre choisi par Louis Abelly pour son florilège *« Episcopalis sollicitudinis Enchiridion ex plurimorum Ecclesiae catholicae antistitum sanctitate ac pastorali vigilantia insignium et praesertim D. Caroli Borromaei theoria et praxi collectum, complectens summatim omnia quae ad sacri illius ministerii partes quascunque sedulo exsequendas requiruntur ».* Voir dans Broutin, *Réforme pastorale,* II, pp. 332-333, comment Abelly justifie ses nombreux emprunts aux textes borroméens.

cheminement de l'influence borroméenne à travers le monde catholique des temps modernes [278]. Il conduirait vraisemblablement à des résultats très suggestifs. Or, il est peu vraisemblable que saint Charles se serait donné tant de peine pour propager ses textes, s'il n'en avait constaté l'efficacité. Il est moins vraisemblable encore que les évêques des divers pays auraient fait preuve d'un tel empressement à les accueillir. S'il est impossible d'exclure à priori tout accès de snobisme spirituel, tout désir d'être à la page, un mouvement d'une telle envergure ne s'explique, pensons-nous, que par le désir d'adopter le plus servilement possible des formules dont on sait qu'ailleurs elles ont fait leurs preuves.

3. — L'existence, dans l'acquis institutionnel de l'Eglise moderne et contemporaine, d'éléments importants propagés grâce à saint Charles Borromée et la survivance, jusqu'à une époque très voisine de la nôtre, d'attitudes religieuses introduites à Milan par sa législation synodale [279]. Bien sûr, l'histoire ignore la génération spontanée et l'on sait que l'originalité et l'esprit d'invention ne furent guère les traits distinctifs du grand archevêque. Son rôle historique fut d'avoir été avant tout le génial ordonnateur de matériaux législatifs et pastoraux empruntés à des précurseurs : à des réformateurs comme Philippe Néri, Ant. Marie Zaccaria et Alexandre Sauli, à des évêques comme Matteo Giberti et Barthélemy des Martyrs, et surtout au Concile de Trente. Mais ce fut souvent par le truchement de sa synthèse que ces matériaux atteignirent les confins de la chrétienté. Sans la diffusion de l'œuvre borroméenne, la réception du concile de Trente et son application dans l'Eglise auraient été différentes; l'Eglise moderne tout entière aurait probablement présenté un autre visage.

Pour s'en rendre compte, il suffit d'énumérer les divers points où cette Eglise moderne fut tributaire de son œuvre :

En matière administrative : la résidence des pasteurs, la tenue des conciles provinciaux, des synodes diocésains, des réunions et conférences décanales, le développement de la statistique ecclésiastique et des états numériques paroissiaux, la tenue de livres, dossiers et registres, sur les aspects les plus variés de l'administration diocésaine et paroissiale, le souci d'un découpage géographique des diocèses conforme aux exigences pastorales, la préoccupation d'assurer un meilleur aménagement matériel des églises, la tendance à accentuer l'aspect défensif du catholicisme et de son organisation.

En matière scolaire : la fondation des séminaires et d'institutions

---

278. Le travail serait analogue à celui qui reconstitue une généalogie de manuscrits par la critique textuelle de leurs leçons. Ce sont tous les actes synodaux de l'époque moderne qu'il faudrait soumettre à ce travail d'investigation. Le résultat serait très révélateur.

279. Sylvain, I, 358-359 et J. Guillermin, *La survivance d'un saint*, dans *Etudes*, t. 125 (1910), pp. 305-335, donnent plusieurs exemples.

spécialisées d'enseignement et d'entr'aide sociale, le développement de la formation catéchétique et religieuse des chrétiens.

En matière directement apostolique : la fondation des Oblats de saint Ambroise comprenant des membres laïques, l'impulsion donnée aux missions paroissiales, à l'apostolat par la presse, à une prédication dominicale régulière d'inspiration biblique et liturgique, à certaines dévotions populaires eucharistiques, l'organisation régulière des visites diocésaines et des tournées de confirmation, le recours à des équipes apostoliques spécialisées, le souci d'un apostolat communautaire.

Un tel bilan montre, sans contredit, que saint Charles a réellement imprimé une marque profonde sur un bon nombre d'aspects essentiels de la pastorale catholique moderne.

Tout comme le catholicisme de l'époque médiévale fut très largement tributaire de saint Augustin, le catholicisme de l'époque post-tridentine doit une bonne part de ce qu'il a été — mais aussi de ce qu'il n'a pas été — au rayonnement de saint Charles Borromée. Borromée fut pour les quatre siècles qui l'ont suivi, non seulement un précurseur, mais un pionnier : il a tracé la voie à suivre et il a été suivi. Jusqu'à nos jours, l'Eglise est restée son héritière.

Si Charles Borromée revenait au monde en notre XX^{e} siècle, il aurait la joie de pouvoir reconnaître, dans un cadre combien différent, la survivance de son œuvre et de son esprit.

Roger Mols, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Invicti athletae Christi » à l'occasion du troisième centenaire du martyre de saint André Bobola, en date du 16 mai 1957. — (*L'Oss. Rom.*, 19 mai 1957. — Texte français dans *La Doc. Cath.*, 1957, col. 709-716).

Le 16 mai dernier, surlendemain du jour où S.S. Pie XII a accordé à S. Em. le cardinal Wyszynski sa première audience depuis sa libération et avant-veille du jour où il lui a remis les insignes cardinalices, le pape a adressé aux catholiques du monde entier l'encyclique « Invicti athletae Christi ».

« Nous désirons qu'à l'occasion du troisième centenaire de la mort de l'invincible héraut du Christ, André Bobola, tous ceux qui dans le monde entier se glorifient du nom de catholiques commémorent pieusement son martyre et la sainteté de sa vie; et en premier lieu, les fils de Notre très chère Pologne, dont il est l'honneur, et pour lesquels il constitue un exemple héroïque de courage chrétien. »

Ce courage chrétien, saint André Bobola l'a puisé dans sa foi catholique, qui demeura, durant toute sa vie et spécialement à l'heure de son martyre, comme « sa caractéristique particulière... Il fut ainsi la réalisation vivante des paroles de l'Apôtre « Mon juste vivra de la foi » (*Hebr.*, X, 38) ».

L'encyclique comprend deux parties : un résumé de la vie du saint et la proposition de certains traits de cette vie comme exemple pour les chrétiens d'aujourd'hui.

LA VIE D'ANDRÉ BOBOLA

Né en 1591, dans la région de Sandomierz, de parents d'une noblesse illustre, André Bobola reçut une excellente éducation chrétienne, dans sa famille d'abord, puis dans divers collèges de la Compagnie de Jésus. Il entra au noviciat à l'âge de 19 ans et « s'efforça avec une ardeur sans cesse croissante d'atteindre à la vertu de l'humilité chrétienne par le mépris de lui-même ». Pour cela, il lui fallut lutter rudement pour dompter un tempérament « naturellement fier, impatient et quelque peu opiniâtre ». En même temps qu'à l'abnégation, il se formait à la prière, à l'amour de Dieu et du prochain, passant de longues heures devant le tabernacle et s'efforçant de soulager les misères des malheureux. Au cours de sa régence, il mit tout son soin à enseigner aux enfants les éléments de la doctrine chrétienne et à les former à une vraie et profonde piété envers l'Eucharistie et la Sainte Vierge. Il fut ordonné prêtre la même année et le même jour où, à Rome, saint Ignace et saint François Xavier furent canonisés. Devenu prêtre, « il n'eut rien tant à cœur, par sa prédication et ses missions, en ne ménageant pas sa peine, que de propager partout la foi catholique, pour qu'elle ne fût pas vaine, mais source de bonnes œuvres ».

Il exerça surtout son apostolat dans les provinces orientales de la Pologne, où l'Eglise était en butte aux efforts des schismatiques pour séparer les fidèles de l'unité. André Bobola « se rendit dans ces régions et, parcourant les villes, les bourgs et les villages, par des prédications, des entretiens privés, et surtout par

le rayonnement de sa haute sainteté et l'ardeur de son zèle d'apôtre, il libéra de nombreux fidèles des fausses doctrines qui avaient ébranlé leur foi, les rappela aux sains principes et fit revenir tous ceux qu'il put à l'unique bercail de Jésus-Christ. Il ne se contenta pas de ranimer et de confirmer la foi languissante ou assoupie des fidèles, mais il les exhorta à pleurer leurs péchés, à cesser leurs discordes et leurs dissensions, à rétablir les bonnes mœurs. On croyait assister à un nouveau printemps; partout où, comme le divin Maître, il passait en faisant le bien, apparaissaient les fleurs célestes et les fruits de salut, et la tradition rapporte que tous, même les dissidents, l'appelaient du nom significatif de 'chasseur d'âmes'. »

La réaction anti-catholique ayant repris vigueur vers le milieu du XVII[e] siècle, l'intrépide jésuite fut arrêté le 16 mai 1657 par des ennemis de la foi romaine. Pour décrire le martyre qu'il eut à subir, Pie XII reprend les termes mêmes dont son prédécesseur s'était servi en 1938 dans son décret de canonisation et dans l'homélie qu'il prononça à cette occasion : « Après l'avoir cruellement flagellé, meurtri de soufflets, on l'attacha par une corde à la selle de deux cavaliers qu'il dut suivre dans une marche rude et sanglante. Il fut conduit à Janow pour y être livré au dernier supplice. Dans ce combat, le martyr polonais remporta en toute vérité des triomphes qui sont parmi les plus nobles de ceux que l'Eglise célèbre. A la question qui lui fut adressée s'il était prêtre latin, André répondit : « Je suis prêtre catholique, né dans la foi catholique, et je veux mourir dans cette même foi. Ma foi est la véritable, celle qui conduit au salut. Quant à vous, repentez-vous plutôt et faites pénitence, car vous ne pourrez vous sauver dans vos erreurs. Embrassant la foi que je professe, vous arriverez à la connaissance du vrai Dieu et vous sauverez vos âmes » (*Litt. Decr. Pii XI, « Ex aperto Christi latere »*; *A.A.S.*, vol. XXX, 1938, p. 359).

» A ces mots, ces êtres infâmes, sans éprouver de sentiments d'humanité, emplis plutôt d'une horrible férocité, ont poussé la cruauté au point d'infliger au soldat du Christ les supplices les plus atroces. En effet, « flagellé et couronné d'épines comme Notre-Seigneur, brutalement soufflété, il fut jeté à terre par un coup d'épée. Après lui avoir arraché l'œil droit et l'avoir écorché vif en différentes parties du corps, on appliqua le feu sur ces plaies et on les frotta rudement avec de la paille. Cela ne suffit pas : on lui coupa les oreilles, le nez, les lèvres, on lui arracha la langue qu'on coupa à la racine par une ouverture faite dans la nuque; on lui enfonça un couteau près du cœur. Enfin, vers trois heures de l'après-midi, offrant le spectacle d'une force admirable, l'infatigable athlète, transpercé par une épée, conquit la gloire du martyre » (*Homilia Pii XI in canoniz. S. Andreae B.*; *A.A.S.*, vol. XXX, 1938, p. 152-153). »

Exemple prestigieux d'héroïsme chrétien, S. André Bobola fut béatifié en 1853 et canonisé en 1938.

À L'EXEMPLE DU SAINT MARTYR

Un exemple aussi sublime, il ne suffit pas de le regarder avec admiration, il faut encore s'efforcer d'imiter « avec une égale fidélité, la limpidité de sa doctrine religieuse, l'intégrité de sa foi et son courage qui l'ont conduit jusqu'au martyre pour l'honneur et la gloire de Jésus-Christ ». Il faut s'efforcer de marcher sur ses traces.

Il est particulièrement opportun de rappeler cette leçon aux chrétiens de notre époque dont la foi est trop souvent soit languissante, soit près de s'éteindre à cause de la contagion des doctrines à base de matérialisme. « Beaucoup ignorent presque la doctrine de l'Evangile; d'autres — ce qui est pire, — la rejettent absolument comme funeste pour les hommes de notre siècle de progrès qui doivent se procurer sur cette terre, sans l'aide de Dieu, et par conséquent par eux-mêmes, leur propre intelligence, leurs propres forces et leur propre puissance, tout ce

dont ils ont besoin pour vivre, travailler, triompher de la matière et des éléments et les réduire en servitude pour l'utilité et la prospérité commune des citoyens. Beaucoup, en outre, s'efforcent d'arracher jusqu'aux racines dans les âmes des autres, particulièrement des simples et des ignorants ou de ceux qui sont déjà infectés par l'erreur, la foi chrétienne — qui surtout pour les plus malheureux constitue en cette vie leur unique consolation, — leur promettant un bonheur magnifique que nous ne pourrons jamais obtenir pleinement en cette terre d'exil. » Il s'ensuit que l'humanité, partie à la recherche de la tranquillité, de la paix et de la concorde, ne rencontre que le trouble et l'angoisse. Elle poursuit l'insaisissable en mettant sa foi en des valeurs qui passent. « En effet, sans Dieu et sa très sainte loi, il n'y a pas de véritable ordre pour les hommes, pas de bonheur digne de ce nom, car il n'y a pas de fondement solide tant pour la conduite de la vie privée que pour la direction et l'organisation de la société civile. »

Loin d'être un obstacle aux lumières de la raison humaine, la doctrine chrétienne « ajoute à sa splendeur et à sa vigueur, car elle la détourne de ce qui n'a que l'apparence du vrai et elle lui ouvre des horizons plus vastes et plus nobles ». L'Evangile, interprété par l'Eglise, n'est donc pas une doctrine dépassée et désormais inutile pour nos contemporains, mais il reste une valeur vivante et pleine de vigueur, qui, seule, « peut indiquer aux hommes le chemin sûr et vrai conduisant à la vérité, à la justice et à l'acquisition de toutes les vertus, leur apporter la paix et la concorde fraternelle et donner à leurs lois, à leurs instituts et à leur communauté des garanties valides et solides. »

Dans ces conditions l'on comprend facilement pourquoi saint André Bobola n'a pas reculé devant les plus cruels supplices pour conserver intacte la foi chrétienne de ses concitoyens.

L'exemple qu'il nous a donné intéresse à la fois les évêques, les prêtres et les laïques. Car « aujourd'hui l'Eglise catholique court de graves dangers dans beaucoup d'endroits et il est nécessaire de tout mettre en œuvre pour la protéger, la défendre et la propager ». « Plus les ennemis de Dieu et de la doctrine chrétienne mettent d'audace à combattre Jésus-Christ et l'Eglise fondée par lui, plus ils doivent rencontrer d'ardente résistance, non seulement de la part des prêtres, mais aussi de tous les catholiques, soit par leur parole, soit par leurs écrits en langue vulgaire, soit surtout par leur brillant et éminent exemple, en respectant toujours les personnes, mais en défendant la vérité. S'il leur faut pour cela surmonter beaucoup d'obstacles, faire des sacrifices matériels et donner de leur temps, qu'ils ne s'y refusent jamais ». « Si nous voulons vraiment chaque jour tendre davantage à la perfection chrétienne de vie, il y aura toujours dans ce courage quelque chose du martyre; car ce n'est pas seulement en versant notre sang que nous donnons à Dieu un témoignage de notre foi, mais aussi en luttant avec courage et constance contre la séduction des vices et en consacrant complètement nos personnes et tout ce qui est à nous, avec générosité et grandeur d'âme, à Celui qui est notre Créateur et notre Rédempteur et sera un jour dans le ciel notre joie impérissable. »

Ces exhortations paternelles, qui intéressent tous les catholiques du monde entier, s'adressent de manière plus particulière aux fidèles de Pologne. « André Bobola est, en effet, leur honneur et leur gloire, puisqu'il est leur compatriote, et que non seulement il a illustré leur pays des splendeurs de tant de vertus, mais il l'a empourpré du sang de son martyre ». Le Souverain Pontife les exhorte à rester fidèles à leur foi ancestrale, malgré les embûches et les difficultés; qu'ils s'efforcent de rivaliser avec leurs aïeux dans la constance de leur foi, en sorte que la Pologne reste fidèle à sa vocation historique d'être le rempart de la chrétienté. Il encourage particulièrement les évêques, spécialement ceux « qui ont enduré des souffrances et des épreuves pour le nom de Jésus-Christ ». Il les in-

vite à rester forts « de cette force d'âme chrétienne qui s'allie à la prudence, à la sagacité et à la sagesse ». Il les exhorte à rester « les yeux fixés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, lui qui, au lieu de la joie qu'il avait devant lui, méprisant l'ignominie, a souffert la croix et s'est assis à la droite du trône de Dieu » (*Hébr.*, XII, 2). S'ils agissent ainsi, ils mériteront la protection des saints, spécialement de la Vierge Marie, reine de la Pologne.

L'encyclique se termine par un appel à la prière pour obtenir « du Dieu très miséricordieux de voir refleurir parmi toutes les nations la concorde souhaitée pour que les droits de l'Eglise et sa mission, qui tendent au vrai bien, même de la société humaine, soient reconnus, comme il convient, par tous, et soient exercés partout d'une façon heureuse et légitime ».

R. M.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Doute sur la validité de la concélébration. — (Réponse en date des 8-23 mai 1957. — *L'Oss. Rom.*, 25 mai 1957).

DUBIUM DE VALIDA CONCELEBRATIONE

Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregatione an plures Sacerdotes valide Missae sacrificium concelebrent, si unus tantum eorum verba « Hoc est corpus meum » et « Hic est sanguis meus » super panem et vinum proferat, ceteri vero verba Domini non proferant, sed, celebrante sciente et consentiente, intentionem habeant et manifestent sua faciendi verba et actiones eiusdem.

Feria IV, die 8 maii 1957

Em.mi ac Rev.mi DD. Cardinales, rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito Consultorum voto, proposito dubio responderi decreverunt :

Negative : nam, ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat.

Sabbato autem, die 18 eiusdem mensis et anni, SS.mus D.N.D.PIUS divina Providentia Papa XII, in Audientia Em.mo ac Rev.mo D.no Cardinali Pro-Secretario S. Officii concessa, relatam Sibi Em.morum Patrum resolutionem adprobavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 23 maii 1957.

ARCTURUS DE JORIO,
Notarius.

Sous la forme dense et ramassée propre aux réponses des Congrégations Romaines, ces lignes reprennent, avec une précision notable, un des passages les plus importants du discours du Saint-Père au Congrès de liturgie pastorale d'Assise : « Quelle intention et quelle action extérieure sont(-elles) requises pour qu'il y ait vraiment concélébration? Rappelons à ce propos ce que Nous disions dans Notre Constitution apostolique *Episcopalis Consecrationis* du 30 novembre 1944. Nous y déterminions que, dans la consécration épiscopale, les deux évêques qui accompagnent le consécrateur doivent avoir l'intention de consacrer l'élu; et qu'ils doivent, par conséquent, poser les actions extérieures et prononcer les paroles par lesquelles le pouvoir et la grâce à transmettre sont signifiés

et transmis. Il ne suffit donc pas qu'ils unissent leur volonté avec celle du consécrateur principal et déclarent qu'ils font leurs ses paroles et ses actions. Ils doivent eux-mêmes poser ces actions et prononcer les paroles essentielles. Il en va de même dans la concélébration au sens propre. Il ne suffit pas d'avoir et de manifester la volonté de faire siennes les paroles et les actions du célébrant. Les concélébrants doivent eux-mêmes dire sur le pain et le vin : « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang » ; sinon, leur concélébration est de pure cérémonie [1] ». La réponse du Saint-Office précise : cette prononciation des paroles consécratoires par chacun des célébrants est requise *ex institutione Christi.*

Comme le rappelait le Souverain Pontife dans le discours cité, plusieurs questions ont été agitées et plusieurs problèmes étudiés ces dernières années en ce domaine.

Le premier concerne le remplacement, lors des réunions groupant de nombreux prêtres, des diverses messes privées par l'assistance et la communion à une messe communautaire. Cette manière de faire, qui tendait à s'introduire et se cherchait des justifications doctrinales, a fait l'objet de diverses mises au point épiscopales [2] et pontificales [3] : si la communion de prêtres à une messe célébrée par l'Evêque ou par l'un d'entre eux « ne peut être condamnée en soi, puisque les prêtres ne sont pas tenus de célébrer la sainte messe tous les jours (et que) le droit canon et le Pontifical prévoient même des cérémonies de ce genre le Jeudi Saint (can. 862) et à l'occasion du synode diocésain [4] », la généralisation de cette pratique n'est pas souhaitable [5] ; elle serait même « à *blâmer* et à *réprouver* (souligné dans le texte) si elle s'appuyait sur l'idée fausse que l'omission d'une messe est de peu d'importance et qu'un geste collectif d'unité vaut mieux que l'oblation de diverses messes privées [6] ». C'est confondre les plans que d'affirmer que « la seule question décisive en dernière analyse est de savoir dans quelle mesure la participation personnelle, soutenue par la grâce, que l'on prend à cette offrande cultuelle, accroît la participation à la croix et à la grâce du Christ, qui nous unit à lui et entre nous [7] » et qu'en conséquence « la célébration d'une seule messe à laquelle assistent religieusement cent prêtres équivaut à cent messes célébrées par cent prêtres [8] ». Cette opinion ayant été à plusieurs reprises stigmatisée comme erronée par S.S. Pie XII [9], l'attention des théologiens s'est portée sur les conditions requises pour la concélébration sacrificielle [10]. Leur intérêt avait d'ailleurs été attiré vers des recherches ana-

1. *A.A.S.*, 1956, p. 717-718; cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 180.
2. Citons notamment la note approuvée en 1953 par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France; on en trouvera le texte dans *La Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 585-587 et 701-702.
3. Allocution du 2 novembre 1954 (*A.A.S.*, 1954, p. 668-670; cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 1088-1095); allocution du 22 septembre 1956 au Congrès de liturgie pastorale d'Assise (*A.A.S.*, 1956, p. 711-725; cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 178-185).
4. *La Doc. Cath., loc. cit.*, col. 585.
5. La note citée de l'Episcopat français en donne les motifs suivants : « risque d'étonnement chez les fidèles en constatant que les prêtres se dispensent facilement de dire leur messe,... risque d'une diminution, chez les fidèles et peut-être même chez certains prêtres, de la juste estime de la valeur des messes privées ».
6. *La Doc. Cath., loc. cit.*, col. 586.
7. S.S. Pie XII, discours cité; cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 180.
8. *Ibid.*
9. Notamment dans les deux allocutions citées ci-dessus à la note 3.
10. La concélébration sacrificielle ou concélébration au sens propre implique que la consécration soit le fait de tous et chacun des concélébrants (qui sont donc nécessairement revêtus du caractère sacerdotal) ; on la distingue de la concélébration cérémonielle, dans laquelle le rôle dévolu aux « concélébrants » (on

logues par les dispositions de la Constitution apostolique *Episcopalis Consecrationis,* rappelées ci-dessus [11].

A la suite de recherches historiques sur les rites de l'ordination et sur ceux de la célébration du saint sacrifice, certains auteurs avaient cru pouvoir conclure que la prononciation des paroles sacramentelles par tous les concélébrants n'avait pas toujours été la règle. Que l'Eglise puisse à tel moment de son histoire avoir imposé cette prononciation à peine de nullité [12] n'était évidemment pas mis en cause par ces auteurs, mais la question soulevée par eux était la suivante : l'obligation faite aux évêques co-consécrateurs de « poser eux-mêmes les actions et (de) prononcer les paroles essentielles » et aux concélébrants de « dire eux-mêmes sur le pain et le vin « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang » constitue-t-elle de la part de l'Eglise un acte — de soi modifiable [13] — du pouvoir que celle-ci possède sur les sacrements *salva eorum substantia* [14] ou une simple explicitation des conditions mises par Notre-Seigneur lui-même à l'institution sacramentelle? La réponse du Saint-Office ne laisse place à aucun doute : pour l'Eucharistie, cette nécessité découle de la volonté même du Christ et s'impose à tous ceux qui veulent poser l'*actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis.* Il n'y a pas, pour les prêtres qui veulent s'unir comme célébrants à l'un d'entre eux (ni pour les évêques consécrateurs) d'autre manière possible de le faire validement que par l'accomplissement des gestes et la prononciation, avec l'intention requise, des paroles sacramentelles. Aucun « signe équivalent » ne peut en tenir lieu [15], de par la volonté même du Christ.

La solution qui vient d'être donnée à ce problème, ne sera pas, croyons-nous, sans retentissement sur d'autres questions pendantes de théologie historique en matière sacramentaire : citons entre autres le problème posé par la liturgie d'Addai et de Mari [16] et celui de la validité du baptême lorsqu'il fut jadis administré sans emploi du *« Ego te baptizo »* [17].

Ces quelques remarques suffiront, croyons-nous, à faire pressentir l'importance pratique et doctrinale de cette brève réponse.

L. Renwart, S. J.

---

dirait plus justement : aux « assistants ») est uniquement de rehausser par leur présence le faste de la cérémonie. Il s'en suit, comme le fait remarquer le Souverain Pontife, que « la concélébration de pure cérémonie... pourrait être aussi le fait d'un laïc... » (*N.R.Th.,* 1957, p. 180).

11. On trouvera ce document dans les *A.A.S.,* 1945, p. 131-132; cfr *N.R.Th.,* 1945, p. 1201-1202.

12. Comme elle le fit pour le mariage par le célèbre décret *Tametsi,* imposant désormais, à peine de nullité, de contracter mariage selon la forme canonique (cfr Denzinger, n. 990-992).

13. Comme furent modifiés au cours des âges certains empêchements dirimants de mariage.

14. *Conc. Trident., Sessio XXI, Cap. 2* (Denzinger, n. 931).

15. Au contraire, dans le mariage, le consentement mutuel, qui constitue l'essence du contrat et du sacrement, serait valide, bien qu'illicite, s'il était exprimé *« per aequipollentia signa »* par des personnes capables de le donner de vive voix (*C.I.C.,* canon 1088, § 2).

16. Aucun des manuscrits qui nous ont conservé « l'anaphore des Apôtres », composée par ces deux saints personnages, ne comporte le récit de l'institution eucharistique ni les paroles de la consécration. Sur les problèmes que pose ce texte et les solutions proposées, on peut voir une note brève, avec une bonne bibliographie, dans C. Mousses, *Les livres liturgiques de l'Eglise Chaldéenne,* Beyrouth, 1955, p. 78-79 (cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 435). Plus facile à trouver pour de nombreux lecteurs sera sans doute l'article de B. Botte, O.S.B., *L'anaphore chaldéenne des Apôtres,* dans *Orientalia Christiana Periodica,* 15 (1949), p. 259-276.

17. Cfr H. Schillebeeckx, O.P., *De sacramentele heilseconomie,* Anvers, 1952, p. 240-246 et 253-262.

Bibliographie

PHILOSOPHIE *

A. Munier. — *Manuel de Philosophie.* I. *Cosmologie. Psychologie rationnelle.* II. *Théodicée. Critique. Ontologie.* 2 vols, Tournai, Desclée et Cie, 1956, 21 × 14 cm., XII-480 et IV-556 p.

Ce nouveau Manuel de philosophie mérite à de nombreux titres de retenir l'attention. Son ordonnance d'abord ne manque pas de frapper. L'auteur divise son ouvrage en cinq parties : cosmologie, psychologie rationnelle, théodicée, critique de la connaissance, enfin ontologie. On le voit, la métaphysique spéciale y précède la métaphysique générale contrairement à l'usage. L'auteur justifie sa manière de voir avant tout par des raisons pédagogiques. Il entend passer du plus aisé au plus ardu et craint beaucoup qu'une étude non préparée de l'ontologie ne conduise au verbalisme. L'ouvrage se caractérise également par un souci constant de ne pas s'enfermer dans l'univers médiéval, mais d'ouvrir l'esprit des étudiants aux questions importantes soulevées par les modernes. Un effort de ce genre est toujours difficile; il engendre facilement ce qu'on a appelé la philosophie des professeurs : l'éclectisme. L'auteur a voulu se garder de cet écueil; il a choisi comme types de pensée moderne le marxisme et la doctrine de Sartre. Il en fournit des analyses qui, pour être simplifiées, n'en sont pas moins éclairantes. Pour le reste, il s'en tient justement aux seules grandes questions. Il nous permettra cependant de faire quelques remarques. Il nous semble que l'unité et la cohésion des différentes parties de son travail ne sont pas assez apparentes et qu'il serait utile d'élucider davantage les diverses méthodes dont il use. Çà et là, il y a bien quelques confusions à craindre, ainsi dans le domaine difficile de la cosmologie et de la biophilosophie. De même, plusieurs questions sont traitées en des endroits fort divers : par exemple, la sensation, l'évolution, non sans détriment peut-être pour leur intelligence. Enfin, certaines questions comme l'existence et la connaissance d'autrui, les rapports de l'intelligence et de la volonté, le travail humain, l'amour humain, le temps humain ne reçoivent pas le traitement qu'ils méritent. Mais ces petites réserves ne doivent pas faire oublier tout ce que ce manuel apporte de neuf et d'heureux. Et l'on sait qu'en ces matières, si la critique est aisée, l'art est difficile. A. Thiry, S. J.

A. Roldan, S. J. — *Metafisica del Sentimiento.* Madrid, Consejo Superior de investigaciones cientificas. Instituto « Luis Vives » de Filosofia, 1956, 25 × 16 cm., 496 p.

Cette contribution à la métaphysique du sentiment retiendra l'attention à la fois par son ampleur, la précision de ses analyses et la nouveauté de ses points de vue. On sait que trop souvent la moderne scolastique a négligé cet aspect fondamental de la vie humaine. Certes nul n'ignore les changements introduits par les travaux des psychologues, mais jusqu'à présent trop peu d'auteurs scolastiques ont tenté d'intégrer les données nouvelles à l'ensemble de la métaphysique et de la philosophie. C'est dire l'utilité et l'intérêt de cet ouvrage.

---

* *N.d.l.R. — Corrigenda.* Dans le précédent numéro, p. 659, compte rendu de K. Stern, *La troisième révolution,* ligne 6, il faut lire « admissibles » au lieu de « *in*admissibles » ; p. 660, compte rendu de H. Gratton, *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui,* ligne 7, lire « *a*mple » au lieu de « *si*mple ». Nous nous excusons auprès de ces auteurs de ces erreurs accidentelles que le contexte même aura suffi à révéler aux lecteurs.

Après avoir rappelé les diverses opinions qui ont cours à ce sujet et la confusion qui en résulte, l'auteur établit solidement la distinction du sentiment d'avec la connaissance et la tendance et montre qu'il faut y voir une fonction irréductible à toute autre. Il étudie alors la nature du sentiment et distingue diverses zones d'affectivité : la zone supérieure des sentiments purement spirituels, la zone centrale (émotion) et la zone périphérique (plaisir-douleur, agréable-désagréable).

La seconde partie du travail retiendra cependant davantage, car elle est plus originale. Elle traite des applications philosophiques de la doctrine du sentiment. Nous ne pouvons guère en noter que les articulations principales. L'auteur s'efforce d'y montrer en des pages vraiment suggestives que le *grato* (terme bien difficile à traduire en français) remplit toutes les conditions requises des attributs transcendantaux de l'être. Il ne se confond en effet ni avec le vrai, ni avec le bien, ni avec le beau qui, à vrai dire, n'est pas un transcendantal, mais une espèce prédicamentale du *grato*. Il montre ensuite la fécondité de cette manière de voir dans l'ensemble de la métaphysique, car pour lui, dès lors, le principe d'affectivité est premier et le principe du plaisir et de l'opération en dérive immédiatement. Nous parvenons ainsi à la philosophie des valeurs à laquelle, sans doute, l'auteur attribue une grande importance. Il traite d'abord le problème psychologiquement et dégage l'essence de la valorisation en la distinguant aussi bien de la connaissance que de l'appétition qu'elle enveloppe sans s'y réduire. « Valoriser, c'est tourner vers nous un objet de manière intentionnelle pour le goûter et laisser se classer en notre subconscient le résultat de l'expérience dont pourra surgir spontanément la réaction de tendance au même objet ». Dans un dernier chapitre, l'auteur s'attache au problème ontologique de la valeur. Il traite de son objectivité et de sa relation à l'être transcendantal et aux divers attributs de l'être. Il voit dans la valeur l'objet formel du sujet opérant qui ne s'identifie ni à la vérité ni au bien, qu'elle enveloppe pourtant tout comme elle inclut également le *grato*. C'est un fait d'expérience que la connaissance de la valeur s'accompagne de sentiment. Ce caractère de non-indifférence est précisément l'objet formel du sentiment. Cette théorie des valeurs permet à l'auteur de présenter une preuve de la liberté et une preuve de Dieu où l'affectivité trouve sa juste place.

On le voit, ce travail considérable aborde bien des problèmes. Dans la première partie, un recours explicite aux méthodes de la phénoménologie eut sans doute servi les desseins de l'auteur. La partie la plus philosophique de son ouvrage reste la plus suggestive. Elle peut sans doute soulever des discussions et appeler des éclaircissements. Mais son intérêt n'est pas douteux. Et elle retient l'attention sur des problèmes importants qui, trop souvent encore, sont traités par prétérition. Ce n'est pas un mince mérite. A. Thiry, S. J.

P. Thévenaz. — *L'homme et sa raison.* I. *Raison et conscience de soi.* II. *Raison et histoire.* Coll. Etre et penser, Cahiers de philosophie, 46-47. 2 vols, Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1956, 19 × 14 cm., 328 et 192 p. Prix : 12 et 8 frs.

L'ensemble des essais qui composent ces deux recueils aviveront les regrets unanimes provoqués par le décès prématuré de Pierre Thévenaz. Les éditeurs de ce travail en ont rangé les thèmes sous cinq chefs : Réflexion et conscience de soi; la question du point de départ radical; l'affrontement de la philosophie et du christianisme; histoire, langage, culture; raison et historicité. En dépit ou peut-être à cause des répétitions inévitables dans des ouvrages de ce genre, on ne peut manquer d'être frappé par l'unité de cette pensée, sa rigueur inflexible et la passion de radicalité qui la soutient. Dans une admirable préface, Paul Ricœur souligne la visée de cette philosophie protestante. Nous le prendrons pour guide en cette recension. Contrairement à beaucoup de ses frères protestants, Pierre Thévenaz a refusé de se laisser enfermer dans le dilemme redoutable de la *sola fide* ou de l'harmonisation équivoque de la foi et de la philosophie. Il estime, au contraire, que sa foi protestante le rend à l'autonomie de sa réflexion. « La croix du Christ, événement pur, dit Ricœur, a touché cette intelligence en lui annonçant la mort du dieu philosophique, la fin de la théologie

philosophique, et en le rendant libre pour une philosophie sans absolu ». La méthode qui permet d'assurer cette autonomie rationnelle, c'est l'analyse réflexive. Aussi bien T. s'attache-t-il avec prédilection à la pensée de Descartes. « L'expérience du *Cogito,* écrit-il, nous paraît, à bien des égards, le modèle de ce que devrait toujours être la philosophie : c'est-à-dire, la progression ou la maturation simultanée et rigoureusement contemporaine d'une expérience vécue et d'une réflexion rationnelle sur cette expérience, au point que l'une soit indissociable de l'autre. » A vrai dire ce qui le retient essentiellement chez Descartes, c'est le problème de la radicalité de la philosophie. T. souligne particulièrement l'importance de l'épisode du malin génie pour la désabsolutisation de la philosophie. C'est lui qui met en question l'évidence, figure épistémologique de l'absolu. Ainsi s'amorce cette crise de la raison dont Kant marquera une étape importante avec sa critique entendue comme métaphysique de la métaphysique et dont l'existentialisme contemporain achève le mouvement en dévoilant la foncière humanité de la raison.

La conversion à l'en deçà est, dit Ricœur, la pointe avancée de la philosophie sans absolu. La supertranscendance de Plotin joue ici son rôle, car, en dépassant l'intelligence vers le néant des déterminations et vers l'Un, elle situe l'intelligence et le langage et les renvoie à l'en deçà. La méditation sur l'idée kantienne de limite est un des moments décisifs de cette conversion à l'humanité de la raison. Dans la mesure où elle signifie les confins de l'humain, elle rend possible à l'homme la conscience de sa propre limitation et de sa situation. Mais l'absolu philosophique est habile à se masquer. T. en poursuit le dépistage dans la notion d'histoire et finalement dans la raison même tant qu'il s'y cache un sujet absolu, un « en-soi du soi ».

Cette métaphysique sans absolu conduit donc à l'humain, à la finitude, mesure d'elle-même et non mesurée par l'infini. Il s'agit de passer d'une raison absolue en Dieu à une raison humaine « devant Dieu ». On se doutait un peu que Kierkegaard avait passé par là.

Une telle philosophie, on le devine, pose de très nombreuses questions, non seulement à l'historien de la philosophie, mais bien davantage au philosophe chrétien et au philosophe catholique. Sa difficulté centrale est mise en lumière par Ricœur lui-même : « La question se pose de savoir si et comment le « devant Dieu » fait encore partie de cette réflexion philosophique en tant que philosophique. Le croyant confesse sa responsabilité de philosophe devant Dieu; mais le philosophe sait-il qu'il est devant Dieu? » Ricœur incline à penser qu'on peut répondre affirmativement à cette pensée; il signale des indices favorables à cette réponse et lui-même n'hésite pas à parler d'une philosophie où « Dieu n'est plus l'objet suprême de la philosophie, mais où il est impliqué à titre de pôle d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même. » Il est vrai sans doute que T. s'orientait dans ce sens, mais la radicalité de sa philosophie rendait cette marche très ardue. Quant au philosophe catholique, il voit se profiler derrière les questions posées par cet ouvrage tout le problème des rapports de la raison et de la foi et en particulier celui de l'analogie de l'être et des préambules de l'acte de foi.

A. Thiry, S. J.

G. Gusdorf. — *Traité de métaphysique.* Paris, A. Colin, 1956, 22 × 14 cm., 462 p.

C'est une véritable somme de philosophie que l'on trouvera dans ce nouvel ouvrage de G. Une somme, avec la copieuse érudition que cela suppose, avec des aperçus rapides et sympathiques à peu près sur tout ce qu'ont pensé et dit les contemporains sur les grandes questions, avec nombre de remarques critiques répandues çà et là en cours de route, le tout groupé simplement autour de quelques grands thèmes. Les philosophes « universitaires », houspillés par l'auteur, aimeraient parfois une rigueur plus apparente dans la suite du discours, une démarche plus lente et plus soucieuse d'assurer chacun de ses pas. Mais leur requête n'est pas entendue, car l'auteur se soucie davantage du mouvement, de l'ébranlement provoqué par les doctrines que de leur mise en forme. Il cherche davantage à lier et à intégrer qu'à distinguer et à analyser. La langue même qu'il choisit dans ce dessein est généreuse en images qui s'appellent l'une l'autre...

Dans une première partie, l'auteur pose d'abord la question : qu'est-ce que la métaphysique? « Le concept de philosophie, écrit-il, tend à désigner très généralement toute image du monde et toute sagesse humaine, la prise de conscience humaine du réel, quels qu'en soient les éléments et les modalités ». Toute cette partie est écrite sous le signe de la critique de l'absolu et va dans le sens des efforts de P. Thévenaz dont nous parlions plus haut, mais avec les différences d'accent et de méthodes que nos remarques indiquent. « Dans son essence même, écrit Gusdorf, l'idée d'absolu donne congé à la réalité humaine et la met constamment dans son tort, car elle est le lieu où jamais ne se rencontrent la parfaite autonomie ou l'accomplissement radical... La notion d'absolu fait échec à l'expérience. L'expérience de l'absolu posséderait le caractère de s'abdiquer elle-même en tant qu'expérience ».

La seconde partie, la plus importante de ce livre, est intitulée *L'homme dans le monde* et se divise classiquement en anthropologie, cosmologie et théologie. L'auteur y dénonce brillamment l'escamotage de l'homme dans la philosophie. Il songe à une anthropologie qui ferait leur part aux réalités organiques et biologiques et s'efforce de déterminer un niveau d'intelligibilité proprement humain. Il met en lumière toutes les oppositions aussi bien des classiques que des modernes phénoménologues ou existentialistes à pareille anthropologie. Ses pages sur la cosmologie retiendront particulièrement l'attention. Solidement documentées, elles soulignent justement que c'est un même mouvement qui aboutit à l'édification du monde et à celle du moi. Il insiste aussi à bon droit sur le caractère dialectique de la notion de milieu. La dernière section sur la théologie retiendra davantage les philosophes de la religion. L'auteur estime qu'il est impossible de parler de Dieu et pourtant nécessaire de lui faire une place. Théologiens et philosophes se trompent lorsqu'ils prétendent réaliser un discours cohérent relatif à Dieu. Cependant toutes les réductions qu'on a tentées de la fonction religieuse échouent également. Il est impossible d'éliminer la transcendance du sacré. La nécessité de Dieu à partir de l'homme constitue même une sorte de révélation naturelle qui pourrait être comme l'empreinte, en creux, de la révélation surnaturelle. Ces pages, on s'en aperçoit, relèvent d'une inspiration protestante d'où Kierkegaard et Barth ne sont pas absents.

En conclusion, l'auteur revient sur ses revendications essentielles en faveur d'une philosophie de l'homme où ce dernier s'identifie en identifiant ses valeurs. Il prône une métaphysique de l'émergence, comme il dit, une conception non-euclidienne et non-cartésienne de la vie personnelle où les catégories premières seraient celles de la précarité, de la création, de la finitude. A. Thiry, S. J.

K. Jaspers. — *Existenzphilosophie.* Drei Vorlesungen gehalten am freien deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937. Berlin, W. de Gruyter & Co., 1956, 21 × 15 cm., 2e édit., VI-90 p. Prix : 9,80 marks.

Ce petit volume est la réédition de trois conférences prononcées en 1937. Le mot d'« existence » dans le titre doit être pris — nous avertit Jaspers dans la Postface — au sens qu'il revêtait alors, dans la situation historique où les conférences furent prononcées, et non au sens qu'il prit depuis les publications de Sartre. Le texte fut rédigé dans les semaines qui suivirent la révocation de Jaspers de son emploi de professeur (sa femme étant juive). Sachant qu'il prenait pour la dernière fois la parole en public, l'auteur voulut donner ici l'essentiel de sa pensée, source d'espérance et de consolation. Le texte transcendait assez la situation dans laquelle il fut rédigé pour être réédité aujourd'hui sans aucun changement. Les thèmes ici développés sont les thèmes-clefs de la pensée de Jaspers : expérience et nature de l'Englobant; vérité et raison; réalité, transcendance et religion. On lira avec profit ces thèmes de réflexion et de méditation philosophique. S. Decloux, S. J.

M. Nédoncelle. — *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle, n° 10. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 Frs.

On saura gré à M. Nédoncelle d'avoir écrit ce petit livre. En 120 pages il condense à peu près tout ce qu'on peut dire sur une question complexe, controversée, toujours actuelle.

Une première partie nous expose toutes les variétés de conceptions que se sont faites à son sujet les penseurs chrétiens, depuis les premières rencontres de la parole révélée avec la philosophie ambiante jusqu'au vingtième siècle. C'est très complet et très précis, avec le défaut de la qualité : le texte est extrêmement dense, on a peut-être dit trop de choses en trop peu de pages. Nous attirons l'attention des lecteurs sur les interprétations profondes et très personnelles que l'auteur fait de la scolastique, de saint Anselme et saint Thomas, de la Renaissance surtout, de Descartes. Une deuxième partie rapporte, ici encore de manière précise et complète, la discussion célèbre survenue en France, à partir de 1931, entre Bréhier, Gilson, Blondel et d'autres. La position de Blondel, si riche et si nuancée, est appréciée avec compétence et retenue comme la meilleure, bien qu'elle ait, elle aussi, ses faiblesses. Dans une troisième partie l'auteur cherche à synthétiser les éléments utiles qu'il vient de récolter, et tente une esquisse de solution définitive. Nous dirions volontiers que la synthèse est encore trop touffue; M. Nédoncelle a certes raison de ne pas vouloir l'appauvrir, mais il n'a pu dégager encore le point de vue qui clarifie sans sacrifier. Peut-être même, tout en se défendant de scepticisme métaphysique, se méfie-t-il trop d'une certitude philosophique qui serait absolue dans son ordre et qui, craint-il, réduirait tout l'être « au jeu de la non-contradiction ». Cette crainte est gratuite, dès lors qu'on restitue à la philosophie les éléments intuitifs, vitaux, existentiels, voire intersubjectifs, dont l'auteur semble vouloir la dépouiller. Mais elle lui permet évidemment de dire que la philosophie trouve dans la révélation le complément de certitude dont elle a besoin pour être elle-même, qu'elle est donc intrinsèquement chrétienne. Cette conception ne sacrifie-t-elle pas la philosophie? — A la recherche d'une métaphore qui représenterait au mieux le rapport nature-surnature, il n'aime pas celle, traditionnelle, mais un peu rigide (en effet), d'un *étagement* ou « d'un *dedans* opposé à un *dehors* ». Il lui préfère celle d'une *osmose,* beaucoup plus souple, mais aussi, il faut le reconnaître, plus vague. Pourquoi n'a-t-il fait aucune allusion à celle du *sauvageon* et de la *greffe*? Elle a pour elle l'Ecriture; elle entre certainement dans l'esprit blondélien; il nous semble qu'elle concilie la solidité de l'étagement avec la disponibilité de l'osmose; ne suggère-t-elle pas une définition à la fois plus ferme et plus souple, plus réelle, de la philosophie chrétienne? Mais M. Nédoncelle n'a voulu que « timidement » proposer sa métaphore et *orienter* ses lecteurs vers une solution du problème; nous le remercions d'avoir fait cela avec compétence et pénétration.

J. Defever, S. J.

R. Zavalloni, O.F.M. — *La libertà personale nel quadro della psicologia della condotta umana.* Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Nuova serie, vol. L. Milan, Vita e Pensiero, 1955, 25 × 18 cm., VI-310 p. Prix : 2.000 lires.

Dans la mesure où la psychologie expérimentale vise de plus en plus à devenir une science de la conduite humaine, elle retrouve un problème qu'elle avait semblé tout un temps rejeter dans les ténèbres extérieures de la métaphysique, celui de la liberté. Elle l'envisage, à vrai dire, de bien des manières, et avec une variété de méthodes qui déconcerte de prime abord et qui témoigne de ses hésitations et de ses tâtonnements. C'est de l'ensemble de ces efforts et de leur signification que le P. Z. rend compte dans ce livre clair et documenté. Dans une première partie qu'il intitule *Analyse psychologique,* après un bref rappel historique, il examine les déterminants de la conduite humaine tels qu'ils ont été établis par les diverses méthodes. Il passe en revue les résultats des fameuses expériences de Ach, Michotte, Prüm, etc., sur le processus du choix. Il insiste plus particulièrement sur l'intérêt des expériences psychothérapeutiques et la reprise du problème de la liberté dans les diverses formes de la psychologie des profondeurs et de la phénoménologie. Il rapporte également de nombreux témoignages sur la liberté « vécue ». Le sentiment que l'on retire d'une telle exploration est bien un peu mêlé, mais dans un effort de synthèse qu'il appelle *Valuta-*

zione teoretica le P. Z. s'efforce d'en dégager le sens. Il étudie ce qu'il appelle le fondement, puis la signification de la liberté personnelle, enfin les conséquences d'une telle conception aux plans moral, sociologique et pédagogique. Il insiste justement sur le fait que « devant le problème de la liberté, la psychologie a le droit et le devoir de reconnaître ses limites et de déclarer son incompétence à le résoudre pleinement. Elle doit néanmoins admettre l'existence de ce problème, en reconnaissant l'existence des faits qui réclament une solution ».

A. Thiry, S. J.

R. Verneaux. — *Esquisse d'une théorie de la connaissance.* Critique du Néo-criticisme. Coll. Bibliothèque des archives de philosophie. 1re section : Morale et métaphysique, II. Paris, Beauchesne, 1954, 23 × 14 cm., 252 p.

L'auteur de cet ouvrage, avantageusement connu par ses précédents travaux sur Renouvier, entreprend ici de poser les bases et d'esquisser les grands traits d'une théorie de la connaissance. Sa méthode consiste dans un examen du système idéaliste de Renouvier. Sans doute une telle route est pénible à suivre. L'auteur l'a choisie de préférence à d'autres parce qu'il est devenu impossible de formuler quoi que ce soit sur la connaissance, sa nature et sa portée, sans rencontrer l'idéalisme. Il s'est arrêté au système de Renouvier car il a l'avantage discutable de présenter une synthèse de toutes les tendances et de tous les courants et qu'on y reconnaît sans peine les influences de Hume, Berkeley, Leibniz, Kant, Pyrrhon, Pascal... et nous en oublions. L'auteur distribue son livre en une théorie de la représentation où il étudie les notions de phénomène, d'à priori, de conscience, et une théorie de la certitude où il analyse et critique les idées de Renouvier sur le jugement, la vérité, la liberté. La critique est sereine et objective, en même temps que ferme. Les positions de l'auteur ressortent avec toute la clarté désirable. Les pages qui traitent de la conscience et de la connaissance, ainsi que celles qui se rapportent à la certitude et à la vérité nous ont paru les mieux venues.

A. Thiry, S. J.

S. Zecevic, O.F.M. — *Francisci Veber. Theoria de Persona.* Internum drama philosophi sloveni. Montréal, Edit. Franciscaines, 1954, 25 × 17 cm., xvi-190 p. Prix : 3 $.

Autour de ce thème de la personne, l'auteur de ce livre donne un exposé critique de la pensée de son compatriote slovène le philosophe F. Veber. Elève d'A. Meinong, l'initiateur de la *Gegenstandstheorie,* celui-ci a d'abord suivi assez fidèlement la doctrine de son maître, mais peu à peu il en a découvert les insuffisances qui furent les ferments de sa pensée personnelle. Le centre de celle-ci se trouve bien dans une doctrine de la personne et de sa relation au monde et à la vie. Deux problèmes l'ont surtout retenu : le problème de la substance et, en premier lieu, de la substance spirituelle dont sa défiance de tout monisme causal le détournait presque instinctivement, ensuite le problème de l'union de l'âme et du corps. Sa réflexion, au cours d'un itinéraire très laborieux, le conduisit d'une psychologie tout analytique à une psychologie dynamique et de la *Gegenstandstheorie* de son maître à une véritable ontologie de l'homme.

A. Thiry, S. J.

Ch. Baudouin. — *Y a-t-il une science de l'âme?* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle, 33. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 15 cm., 128 p. Prix : 300 frs.

Ce petit livre retiendra l'attention. Il se signale par cet humanisme séduisant et cette « comprehensiveness » que l'on retrouve dans toutes les œuvres du professeur de Genève. Son propos est de souligner le progrès apporté en psychologie par toutes les doctrines issues de la pratique psychanalytique. Aussi bien traite-t-il d'abord des approches objectives de l'âme humaine en rappelant les efforts des behavioristes et des initiateurs de la réflexologie, les méthodes des tests et des diverses caractérologies, enfin les travaux de psychopathologie. Mais

il a hâte d'en venir à Freud et avec lui à ce qu'il nomme le moment psychanalytique. C'est ainsi que nous bénéficions d'une mise au point précieuse des grandes catégories de la psychanalyse et en particulier du transfert et de la situation analytique. Les apports de Adler, de Rank ne sont pas oubliés, non plus que celui de C. G. Jung « grâce à qui l'âme a fait sa rentrée en psychologie ». L'auteur croit d'ailleurs retenir le meilleur des diverses expériences dans sa *Psychologie des Instances,* à laquelle il consacre près de la moitié de ce livre. Ces pages plus personnelles présentent un vif intérêt. Certes les synthèses de l'auteur n'emportent pas toujours la conviction, mais l'audace en est belle.

A. Thiry, S. J.

Autour de l'œuvre du Dr. E. De Greeff. I. *L'homme criminel.* Etudes d'aujourd'hui. II. *L'homme devant l'humain.* Etudes de psychologie et de psychopathologie. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 25 × 16 cm., XXVIII-256 et IV-212 p. Prix : 270 frs.

C'est toujours une tâche malaisée que de rendre compte d'un livre d'hommages même lorsqu'il est offert à un maître dont l'œuvre présente une unité aussi forte que celle de M. le Professeur De Greeff. Les deux volumes que ses amis et ses anciens élèves lui ont dédiés à l'occasion de ses vingt-cinq ans de professorat échappent cependant à la dispersion trop habituelle en ce genre de recueils.

Le premier volume groupe des études sur *L'homme criminel.* Après une introduction due à la plume du chanoine Leclercq qui salue *L'homme Etienne De Greeff,* nous y lisons une importante étude de M. Jean Pinatel sur *L'apport d'Etienne De Greeff dans l'étude de la personnalité criminelle.* Envisageant ce problème central successivement sous l'angle métaphysique, social et scientifique, l'auteur marque ce que les conceptions actuelles doivent à la fois à l'intelligence critique du Professeur De Greeff, non moins qu'à la sympathie qui lui permet de pénétrer l'âme criminelle et de comprendre que le crime est un acte humain. Le Professeur De Greeff, dit J. Pinatel, est actuellement le plus grand criminologue de langue française. A la suite de ce travail remarquable, d'autres auteurs étudient également la personnalité du délinquant : Dr O. Kinberg, *La connaissance de l'infrastructure biologique de l'acte délictueux, comme base d'une criminogénèse objective*; Dr J. Favez-Boutonnier, *Engagement et désengagement affectif du délinquant*; Dr D. Lagache, *Réflexions sur De Greeff et le crime passionnel*; Prof. Pompe, Kempe et Baan, *Le problème de la responsabilité.* Une deuxième section de ce volume est consacrée à la présence du psychiatre dans les établissements pénitentiaires. Le lecteur y trouvera en particulier des *Perspectives pénitentiaires,* signées par M. Paul Cornil, Secrétaire général du Ministère de la Justice de Belgique. A cette étude répond celle de M. C. Debuyst : *L'observation psychologique des détenus et sa signification dans les sciences pénitentiaires* qui oppose au point de vue de l'administrateur celui du psychologue, avec les tensions que l'on devine. D'autres études concernent également les diverses formes du traitement pénitentiaire : R. Petermans, *Traitement pénitentiaire et orientations nouvelles*; J. Tuerlinckx, *Le rôle du service social dans l'observation des grands criminels*; J. De Clerck, *Fiche d'observation pour enfants-problèmes.* Le Dr De Greeff lui-même clôt cette section par une étude sur *Le devenir, élément du processus criminogène.* La troisième section du premier volume traite de la présence du psychiatre dans les affaires pénales. Après une introduction du Dr Dellaert, nous y trouvons un article du plus grand intérêt dû à M. S. C. Versele, *Vers une défense sociale criminologique et humaniste.* Nous regrettons vivement de ne pouvoir en exposer l'objet avec quelque détail. Il s'agit à la fois d'une dénonciation de tout ce qui, dans nos mœurs judiciaires, ressortit à l'instinct de vengeance, d'une part, et, d'autre part, d'un programme sérieux et progressif pour l'établissement d'une défense sociale qui ne soit pas utopique. Vient ensuite un travail du Dr G. Zilboorg sur *Le rôle du psychiatre dans les tribunaux américains* qui raconte la difficile pénétration de la psychiatrie dans les prétoires d'outre-océan, et, sous la plume du Pr. J. R. Mendoza, une mise au point des problèmes de défense sociale en Amérique latine.

Mais le Dr De Greeff n'est pas seulement un grand criminologue. Aussi bien

les études rassemblées dans le second volume de ces mélanges relèvent-elles de la psychiatrie et de la psychologie. Dans la section de psychiatrie, citons les contributions du Dr Ey, *L'œuvre psychiatrique d'Etienne De Greeff*; Dr E. Minkowski, *A propos de l'essai sur la personnalité des débiles mentaux*; Pr. J. Lhermitte, *A propos de la psychogénèse des délires*; J. M. Catalan, S. J., *La leucotomie préfrontale*; Dr J. Schurmans, *Dialogue sur le thème « psychanalyse »*; A. Godin, S. J., *Au delà des techniques*; Dr J. Delfosse, *L'attitude clinique du psychiatre.* — La section de psychologie, au contraire, comprend les travaux suivants : J. Paulus, *La notion d'instinct en psychologie générale*; J. Schurmans, *La notion d'instinct que nous donne E. De Greeff*; Pr. Buytendyck, *Liberté et privation de liberté*; G. Schaber, *De l'amour*; C. Debuyst, *Notes sur l'art et la vie affective.* Nous avons omis à dessein dans cette énumération une étude importante du Dr. De Greeff lui-même sur *Les fonctions incorruptibles dans les drames de Maeterlinck* où il montre que le poète symboliste belge fut sans doute « le premier homme à avoir perçu directement la fonction mésencéphalique, ces fonctions irréductibles qui assurent notre dynamisme et notre structure psychique profonde, notre identification au cosmos ». Le recueil s'achève avec le discours de réception du Professeur De Greeff à l'Académie Septentrionale par le R. P. Bruno Froissard, Directeur des *Etudes carmélitaines,* et avec la bibliographie du professeur jubilaire.

Le lecteur aura remarqué qu'aucun des articles qui gonflent ces beaux volumes ne traite expressément des études de psychologie religieuse du Pr. De Greeff. Peut-être a-t-on pensé que par leur caractère fragmentaire et par la complexité même de leur objet, elles appelaient davantage la discussion.

Quoi qu'il en soit, celui qui achève la lecture de cet ouvrage ne peut manquer d'être impressionné par l'ampleur et par la solidité de l'œuvre à laquelle il est rendu hommage. S'il nous fallait la qualifier d'un seul mot, nous la dirions humaniste. Ce qui anime toute l'œuvre du Pr. De Greeff, en quelque registre qu'elle se situe, c'est le souci de respecter et de promouvoir la personnalité humaine dans sa totalité. C'est ce souci qui unifie tout le travail du criminologue. C'est lui aussi qu'on retrouve dans toutes les options de l'homme, lorsqu'il refuse de séparer la psychiatrie de ses bases organiques; lorsqu'il dénonce les abandons sans contrôle au mouvement freudien; lorsqu'il élabore, avec l'aide de Scheler, cette notion des instincts de sympathie et de défense, sa découverte la plus géniale aux dires du Pr. Paulus, et dont la fécondité est loin d'être épuisée.

A. Thiry, S. J.

Eranos-Jahrbuch 1955. Band XXIV. *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge,* hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zürich, Rhein-Verlag, 1956, 21 × 14 cm., 520 p., 10 hors-texte, 22 illustr. Prix : 31,20 frs.

La dernière livraison de l'*Eranos Jahrbuch,* à l'égal des précédentes, retiendra l'attention des psychologues, des ethnologues, des philosophes et des théologiens. Le thème traité, cette fois, est celui de l'homme et de la sympathie universelle. Une première étude de M. Neumann sur l'expérience de l'unification et la sympathie des choses, montre comment les dualités homme-nature, moi et soi, conscient et inconscient, sont des structures psychiques dérivées dont il importe aujourd'hui d'opérer l'intégration pour assurer une parfaite liberté humaine. G. Scholem étudie ensuite la métempsychose et la sympathie des âmes dans la mystique juive. L. Massignon décrit *L'expérience musulmane de la compassion ordonnée à l'universel. A propos de Fatima et de Hallaj.* Dans un travail qui retiendra davantage l'attention des théologiens catholiques, E. Benz s'attache à la doctrine des peines éternelles de l'enfer dans la tradition chrétienne. A cette doctrine qu'il estime haineuse, il oppose d'abord les propos d'Origène, puis les spéculations des écoles issues de J. Boehme et de Schelling dont certains traits se retrouvent aujourd'hui dans la pensée de Berdiaef. H. Corbin traite de *Sympathie ou théopathie chez les Fidèles d'Amour en Islam,* plus spécialement chez Ibn Arabi. W. F. Otto envisage ensuite le mythe primitif à la lumière de la sympathie de l'homme et du monde. A ses yeux, il provient d'une connaissance intuitive immédia-

te, comparable à la connaissance poétique. J. Layard étudie le sacrifice animal dans la religion de Malekula. Chung-Yuan Chang s'arrête à la mystique de Lao-Tse et à sa fusion avec le bouddhisme chinois dans l'école Chan. M. Knoll traite des rythmes endogènes et du temps biologique. Il envisage successivement les rythmes de croissance, d'éclosion, d'activité dans la science et dans la mythologie. La contribution de A. Portmann montre comment l'animal ne peut se concevoir sinon dans un rapport permanent avec son milieu. A. Thiry, S. J.

E. Frauwallner. — *Geschichte der indischen Philosophie.* Band II. *Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System. Das System der Jaina. Der Materialismus.* Coll. Reihe Wort und Antwort, 6/II. Salzburg, O. Müller, 1956, 18 × 11 cm., 350 p. Prix : 88 S.

Après l'étude des Upanishads et du Samkhya, réalisée dans le tome I, voici les philosophies de la nature : Váiśeṣika et Nyāya; le Jaïnisme, le Matérialisme. Ce qu'il y a d'intéressant en ce volume, c'est qu'il essaie, notamment pour le premier système étudié, de retracer le développement et l'enrichissement des idées : des éléments aux atomes; d'une psychologie élémentaire à une psychologie plus complexe; d'une idée assez rude de la causalité (ordre du fait) et de l'inhérence (ordre du raisonnement) à des perspectives plus fouillées. — Bien entendu, pour des systèmes aussi anciens, où à peu près toute chronologie est conjecturale, la reconstruction reste partiellement hypothétique; mais elle fait réfléchir... En revanche, toutes proportions gardées, le jaïnisme nous paraît traité un peu brièvement. Bonne bibliographie, notes abondantes, index pratique complète ce livre, qui sait être sérieux tout en restant lisible. J. Masson, S. J.

W.-C. Liu. — *A Short History of Confucian Philosophy.* Coll. A Pelican Book, A 333. Harmondsworth, Penguin Books, 1955, 18 × 11 cm., 230 p. Prix : 2 sh. 6 d.

Ce volume est l'œuvre d'un spécialiste, *visiting professor* de Yale. On le constate facilement à la sûreté de sa bibliographie, à l'ampleur du champ couvert (beaucoup de noms sont cités), au caractère nuancé des jugements. Il en est un cependant que nous relèverons, car l'auteur voudrait en faire le « first feature » du Confucianisme, qui d'après lui serait « without any trace of the metaphysical and the supernatural ». Pour le surnaturel, passe encore; d'ailleurs que couvre ici ce mot?... Mais pour le métaphysique!... Comment, en principe, concevoir une morale sans Absolu au moins implicite; et comment, de fait, dessiner Confucius sans parler du Ciel, absolu dans son être et son pouvoir, personnel?... Réserve ainsi faite sur une vue qui teinte un peu le livre, on louera en celui-ci — outre la science — une grande clarté d'exposition, un sens avisé de l'anecdote (historique?) qui campe un homme ou une doctrine, et du sous-titre pittoresque. Bref, un panorama documenté et attirant. J. Masson, S. J.

Y.-C. Chow. — *La philosophie chinoise.* Coll. « Que sais-je? » Le point des connaissances actuelles, 707. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 18 × 11 cm., 128 p.

Ce volume nous donne, à la fois un peu moins et un peu plus que n'annonce son titre. Moins, en ce sens qu'il est très bref ou muet sur quelques noms qui méritaient mieux. Plus, en ce sens qu'il nous présente la querelle missionnaire des Rites et quelques considérations sur le marxisme qui débordent le cadre. Mais tous les grands reçoivent les honneurs voulus : Confucius et Mencius, Lao-tse, Moti, etc. L'exposé sur Moti est particulièrement attirant. La partie bouddhiste est copieuse... Ce petit volume est clair, bien fourni de citations, nuancé de jugements. Il est aussi écrit — par un chinois — dans un français fort attrayant. J. Masson, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Card. A. Baudrillart, A. De Meyer et Et. Van Cauwenbergh. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXVII : *Crescence-Czorna.* Paris, Letouzey, 1956, 28 × 20 cm., col. 1025-1200.

Avec ce fascicule se termine le tome XIII du célèbre dictionnaire. Avec lui aussi on en arrive à la fin de la lettre C. Si nous sommes bien informé, les tomes suivants modifieront quelque peu leurs principes de sélection et de présentation des articles, afin d'accélérer dans la mesure du possible la continuation de cette œuvre dont l'interruption définitive serait ressentie comme une perte cruelle par tous les historiens. Les principaux articles de ce fascicule sont : Croisiers (par M. Vinken ; article de première main, basé sur le dépouillement de plusieurs manuscrits), Cuenca (A. S. Ruiz), Saint Michel de Cuxa (C. M. Barraut), Cyprien de Carthage, Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem (tous trois par G. Bardy). Ajoutons deux localités d'au delà du rideau de fer : Csanad en Hongrie et la célèbre Czestochowa en Pologne. Sans parler des mentions plus modestes mais non moins utiles aux chercheurs. R. Mols, S. J.

J. Vincke, E. Schramm, G. Schreiber & J. Vives. — *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens.* Band 9. Coll. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe I. Munster, Aschendorff, 1954, 25 × 18 cm., VIII-276 p. Prix : 18 marks.

Les *Spanische Forschungen* publiées sous les auspices de la *Görresgesellschaft* rassemblent dans leur neuvième volume de *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* neuf contributions de savants allemands et espagnols de caractère varié, tantôt profane, tantôt religieux, sur la culture espagnole en général, et en particulier dans ses relations avec l'Allemagne. Le folklore est représenté par deux contributions : M. Schneider, *Zambomba und Pandero* (usage folklorique espagnol de ces deux instruments de musique utilisés surtout en temps de carnaval) ; Mgr E. Schreiber, *Spanien im deutschen Bergwerk* (invocation de saints espagnols ou fort honorés en Espagne par les mineurs allemands : S. Vincent martyr († après 304?), S. Jacques le Majeur, S. Ignace de Loyola, S. François-Xavier, S. Thérèse, S. Joseph et enfin l'Immaculée Conception). L'art, l'archéologie, la littérature ont suscité plusieurs contributions : A. Duran y Sanpere, *Un antiguo juego de origen germanico en Barcelona?* ; Jos. M. Madurell Marimon, *Miguel Luch un escultor cuatrocentrista aleman en Barcelona* ; H. Juretschke, *Die Ursprünge der spanischen Romantik und ihre Darstellung in der Literaturgeschichte. Eine Untersuchung über den Einfluss August Wilhelm Schlegels in Spanien* ; G. Conradi, *Christentum und Originalität. Der Konflikt zwischen Eros und Caritas bei Angel Ganivet.* (Cette étude souligne les influences antiques et chrétiennes, principalement la tradition mystique du XVI^e siècle, qui ont marqué le génie de ce poète humaniste espagnol de la fin du siècle dernier, en particulier dans sa conception de l'amour). L'article de F. Mateu y Llopis, *Rex Aragonum. Notas sobre la intitulación real diplomatica en la Corona de Aragon,* ressort de la diplomatique royale espagnole. Deux contributions, enfin, touchent directement à nos études ecclésiastiques : celle du prélat Joh. Vincke, *Die Hochschulpolitik der spanischen Domkapitel im Mittelalter,* où est fortement soulignée, à côté de celle des papes, souverains, villes, ordres religieux, etc., l'influence des chapitres cathédraux espagnols dans l'érection ou la restauration, l'entretien, le soutien financier des universités médiévales espagnoles ; la seconde est celle de J. Krinke, *Der spanische Taufritus im Mittelalter.* De loin la plus longue (une centaine de pages) et la plus fouillée, cette étude intéresse au plus haut point l'histoire de la liturgie baptismale. Elle a pour but de reconstituer, sur la base des principaux documents (*Liber ordinum, Liber mozarabicus Sacramentorum, Antiphonarium Leoniense, Codex Silensis, Orational Visigotico, Sacramentarium Fuldense, Liber comicus*), le conglomérat commun initial que l'on retrouve dans la liturgie visigothico-espagnole

et qui permettra, par comparaison avec les autres liturgies contemporaines ou antérieures (Gaule, Milan, Afrique, Rome, Orient) de déceler la part d'influences que chacune exerça sur l'espagnole ainsi que les particularismes de cette dernière. Pour M. Krinke la part de la Gaule apparaît moindre que ne l'affirmait Duchesne, celle de Milan (ambrosienne) est réelle, celles de Rome et d'Afrique sont négligeables, mais par contre les orientales tiennent le premier rang.

Ch. Martin, S. J.

H. Wolter, S. J. — *Ordericus Vitalis.* Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 7. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1955, 24 × 17 cm., VIII-252 p. Prix : 18 marks.

Parmi les historiens médiévaux, Oderic Vital (1075-1142) occupe une place de premier plan. A elle seule, son œuvre suffit à démentir le préjugé de ceux qui estiment le moyen âge totalement dépourvu de sens historique. Mais le médiéval qu'était Oderic voyait l'histoire d'un autre regard que nous et, pour en reconstituer le récit, il suivait d'autres règles de composition. C'est la conclusion qui se dégage de ce travail, en tous points excellent. Ramenant l'objet de son étude entre des limites toujours plus étroites, l'auteur nous dépeint successivement : le milieu monastique clunisien de cette époque, l'histoire du monastère de Saint-Evroul en Normandie, la biographie d'Oderic lui-même, enfin son œuvre maîtresse, l'*Historia Ecclesiastica.* Fils d'un prêtre orléanais passé en Angleterre lors de la conquête normande, Oderic vécut depuis l'âge de 10 ans à Saint-Evroul, monastère bénédictin restauré depuis une trentaine d'années et dont les liens culturels avec Cluny étaient étroits. C'est là qu'il travailla durant plus de trente ans aux 13 livres de son Histoire de l'Eglise, à laquelle les historiographes de tous les milieux furent presque unanimes à décerner les éloges les plus mérités. « Le meilleur historien français du XII^e siècle », a dit de lui A. Molinier. Bien sûr, un historien qu'il ne faut pas juger à l'aune de nos exigences contemporaines, mais qui était quand même à mille lieues de la mentalité légendaire si fréquente à son époque. Grâce à une analyse minutieuse de son œuvre, l'auteur nous retrace les caractéristiques de l'historien que fut Oderic Vital. Il passe en revue tous les problèmes classiques qui le concernent, lui et son œuvre : tradition manuscrite, éditions et traductions, date de composition, but poursuivi, sources employées, langue, style, contenu, plan. Au sujet de celui-ci, il démontre que ce que de bons historiens ont considéré comme une carence de structuration logique n'est en réalité que l'expression d'un plan personnel centré autour d'un triple fil conducteur : la place centrale du Christ et de l'Eglise dans le déroulement de l'histoire, l'unité et la solidarité du monde occidental qui venait d'entreprendre les Croisades, la place de choix occupée par sa patrie anglo-normande dans le cadre européen. Et le lecteur ne peut que partager son admiration entre le vieil historien du XII^e siècle et son critique actuel.

R. Mols, S. J.

P. Zerbi. — *Papato, impero e « respublica christiana » dal 1187 al 1198.* Coll. Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Nuova Serie, LV. Milan, Vita e Pensiero, 1955, 25 × 18 cm., XVI-198 p. Prix : 3.200 lires.

De 1187 à 1191 puis à 1198, le siège de Rome fut occupé par deux papes : Clément III et Célestin III. Tous deux jouèrent un rôle de premier plan dans l'histoire politique de leur temps, spécialement dans l'évolution des rapports entre le Sacerdoce et l'Empire. Sur cette période qui précède immédiatement le célèbre pontificat d'Innocent III et dont la connaissance est indispensable pour nous aider à en comprendre le déroulement, il n'existait jusqu'ici que des monographies partielles et des synthèses de seconde main. Dans un ouvrage destiné aux spécialistes et que nul médiéviste ne pourra plus ignorer, M. Zerbi, professeur à Milan, nous offre un premier travail d'ensemble basé sur l'exploration directe et la discussion minutieuse de toutes les sources connues, dans un apparat critique particulièrement riche et fouillé. Par un louable souci de probité intellec-

tuelle, l'auteur donne d'ailleurs in extenso le texte même des sources citées, chaque fois qu'il l'estime utile. Ce qui est fort fréquent, car les récits d'Arnold de Lubeck, de Raoul de Diceto, de Roger de Hoveden, de Magnus de Reichersberg et d'autres encore, sont souvent inconciliables, même pour des détails chronologiques aussi essentiels que la date de la mort de Clément III et de l'élection de son successeur. Bon gré mal gré, il faut choisir. L'auteur le fait toujours avec prudence et jamais sans avoir mûrement pesé la valeur respective de tous les arguments pro et contra. Il en agit de même à l'égard des interprétations des auteurs contemporains, par exemple au sujet du caractère de Célestin III, du mystérieux projet de Henri VI et de son testament. On peut pourtant se demander si la temporisation systématique dont le pape presque nonagénaire fit preuve à l'égard du jeune empereur résulte bien d'une énergie calculée plutôt que d'une obstination sénile. L'importance toute spéciale accordée par ce pape aux affaires ibériques a été, elle aussi, fort bien mise en lumière : voir p. ex., p. 149, la répartition géographique de la correspondance des cinq derniers papes du XII[e] siècle. Notons aussi la prise de position très prudente et tenant compte des moindres indices disponibles, quant au degré de responsabilité de l'empereur allemand dans l'assassinat d'Albert de Louvain. R. Mols, S. J.

W. Ullmann. — *The growth of papal Government in the middle ages.* A Study in the ideological Relation of clerical to lay power. Londres, Methuen, 1955, 22 × 14 cm., xviii-482 p. Prix : 42 sh.

Quoi que l'on en puisse penser du point de vue théorique, il est un fait admis par tous les historiens libres de préjugés : le pouvoir pontifical s'est considérablement accru durant la période de l'histoire qui va de saint Augustin à saint Bernard. Ou encore, pour reprendre les bornes indiquées par l'auteur lui-même : de l'empereur Gratien à son homonyme, le célèbre canoniste de Bologne. Ce n'est pas à proprement parler l'histoire ecclésiastique de cette période qui nous est retracée ici. Cette histoire est supposée connue, du moins dans ses traits essentiels. Le but poursuivi par le grand connaisseur de l'histoire médiévale qu'est Walter Ullmann est bien plus méritoire : reconstituer l'évolution des fondements idéologiques qui, au cours de ces sept siècles, ont sous-tendu la croissance du pouvoir romain. Et non seulement sa croissance dans son exercice, mais dans la conscience même qu'avaient les papes de le posséder. Et montrer, face à cette évolution, les obstacles qu'ils eurent à surmonter. Il s'agit, en effet, de la naissance et du développement d'une toute nouvelle conception du monde, sise presque aux antipodes de la conception romaine, et en premier lieu d'une manière nouvelle de comprendre et de réaliser la coexistence entre l'Eglise et l'Etat. C'est donc la naissance de la théocratie médiévale, dont les étapes sont retracées avec sûreté et compétence.

Refusant toute prise de parti pour s'en tenir à l'examen objectif et minutieux des faits et des textes, l'auteur a réussi à éviter le double écueil d'une histoire trop événementielle et d'une histoire trop idéologique. Il s'est borné aux événements-charnière et aux théoriciens de premier plan. Ainsi, malgré la densité de l'ouvrage, ses lignes maîtresses se dégagent facilement. Le lecteur sera particulièrement frappé par l'importance que l'auteur accorde au IX[e] siècle, qui occupe dans son ouvrage presque cinq chapitres sur treize. Le couronnement de Louis le Pieux, en 816, et le pontificat de Jean VIII (871-881) sont spécialement mis en relief. L'auteur n'a pas craint de pénétrer dans le domaine du droit, des finances, de la chancellerie, de la liturgie, de l'étiquette, pour recueillir une abondante moisson d'éléments de toute espèce qu'il a intégrés magistralement dans sa synthèse. L'entreprise était d'autant plus délicate qu'elle avait à affronter et à surmonter une difficulté considérable : celle de lire en langage moderne ce que les médiévaux exprimaient en termes symboliques et figurés. Pétri de symbolisme et incapable d'ailleurs d'exprimer ses concepts en un langage dont l'adaptation juridique et philosophique était encore à faire, le haut moyen âge eut recours à un langage imagé et à des cérémonies symboliques pour exprimer l'idée qu'il se faisait des rapports entre les détenteurs des pouvoirs. Les éléments en étaient multiples : institutionnels, naturels, bibliques, liturgiques, etc. Il suffit de mentionner des termes comme ceux des « deux glaives »,

d'« advocatus papae », de la « potestas ligandi et solvendi » ou des cérémonies comme celle du couronnement des empereurs, dont les Ordos successifs reflètent certainement une évolution des mentalités quant aux rapports reliant les deux moitiés de Dieu gouvernant ce monde. Il n'était guère moins difficile de percevoir avec nos mentalités modernes le véritable contenu de termes d'un usage courant à l'époque médiévale et tout chargés d'une résonance dont nous avons oublié l'écho : ainsi « sacerdotium », « imperium », « corpus », « ordo », « auctoritas », « potestas ». Ces difficultés, l'auteur n'a rien négligé pour les surmonter. Et pour permettre à ses lecteurs de juger sur les pièces mêmes du dossier, il a recopié en note, in extenso et dans la langue originale, toutes les citations puisées dans les anciennes sources ou dans les travaux modernes. L'ouvrage se termine par l'exposé résumé des systèmes proposés au XII[e] siècle par les principaux défenseurs de la thèse laïque et de la thèse hiérocratique. Bref, un ouvrage de première valeur pénétrant au delà de l'examen brut des faits jusqu'aux ressorts qui en expliquent le déroulement. Un ouvrage de base pour l'intellection du moyen âge. R. Mols, S. J.

Jean de Vincennes. — *L'abbaye des Dunes. Saint Idesbald.* Charleroi, Edit. Héraly, 1956, 18 × 13 cm., 135 p.

Les vieilles pierres ont leur histoire, une histoire non moins émouvante que celle des hommes. Emouvante surtout lorsqu'elles gisaient enfouies depuis des siècles sous trois mètres de sable et que des fouilles récentes viennent, aux yeux du grand public de les exhumer de l'oubli. Celles de l'abbaye des Dunes à Coxyde eurent de plus la chance exceptionnelle de se réveiller en plein décor d'une cité balnéaire en rapide expansion et d'enrichir ainsi le patrimoine touristique du littoral belge. Elles viennent d'avoir une deuxième chance : celle d'avoir trouvé, pour raconter leur passé si riche en gloire et en épreuves, la plume d'un écrivain chevronné. Sainte Gertrude, haute dame de Nivelles, ne lui en voudra pas d'avoir consacré les mêmes talents d'information et d'exposition à narrer l'histoire sept fois séculaire de la célèbre abbaye cistercienne west-flamande et celle de son troisième abbé, saint Idesbald. Comme on peut s'y attendre, les traits sombres dominent dans ce récit, qui n'est qu'un long calvaire : rapacités féodales, ravages iconoclastes, pillages militaires, destructions révolutionnaires, vexations administratives, rivalités intestines, conflits incessants, rien ne manque au tableau. Mais il renferme quand même aussi des traits de lumière, des heures de gloire, des périodes de splendeur religieuse et culturelle dont le récit nous est donné « con amore ». Et la comédie humaine, elle aussi, y conserve ses droits. A preuve le récit de l'amende honorable imposée aux deux garnements, Guillaume fils de Guillaume et Jean Houtin, dont le souvenir aurait été oublié depuis belle lurette, s'ils n'avaient un jour eu la malencontreuse idée de piller une ferme abbatiale. Ou encore l'histoire de cet échange de mots de Cambronne (en flamand bien entendu) dont l'écho remonte jusqu'aux oreilles de l'impératrice Marie-Thérèse. On enfin la geste héroï-comique du convers Guillaume de Saeftinge qui pourfendit avec la même vigueur son supérieur et les chevaliers français de la bataille des Eperons d'Or. Une dizaine de belles reproductions, une liste chronologique des abbés, une bibliographie et un exposé de l'état actuel des fouilles, seront eux aussi appréciés des lecteurs. R. Mols, S. J.

K.-G. Cram. — *Iudicium Belli.* Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter. Coll. Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 5. Munster, Böhlau, 1955, 22 × 16 cm., XII-232 p. Prix : 18 marks.

Autre chose est la guerre, autre chose l'idée que s'en font ceux qui y prennent part. Des conflits armés, l'histoire humaine en est sursaturée. Le moyen âge ne fait pas exception, loin de là : il forme même une époque de prédilection pour les tenants de l'histoire bataille. Mais ce que les médiévistes n'ont guère étudié jusqu'à présent, c'est le « phénomène » guerre considéré en lui-même, dans l'idée que s'en faisaient nos ancêtres d'il y a mille ans. C'est le

mérite de M. Cram d'avoir exploré un premier secteur de ce domaine encore vierge : celui du moyen âge haut-allemand, depuis l'époque carolingienne jusqu'au XIII[e] siècle inclus. Se basant sur une analyse minutieuse de tous les récits de batailles, tels que nous les ont conservés les annales et les chroniques d'antan, il a dégagé ce que l'on pourrait appeler les linéaments constitutifs du conflit armé en tant qu'institution. Il en résulte que, pour les mentalités du haut moyen âge, la bataille ne doit pas seulement répondre à certaines conditions de légitimité, se soumettre à ce que l'on pourrait appeler les « règles du jeu », mais qu'elle constitue elle-même un critère de droit. A ce titre, elle ne serait qu'un duel collectif entre deux puissances rivales, disputé souvent sur un terrain et dans des conditions fixés à l'avance. Et son issue serait passible d'une interprétation analogue à celle du jugement de Dieu. De là le titre du livre, à première vue assez énigmatique. La bataille décisive, celle qui forme le moment crucial d'un conflit armé légitime, totalement distinct d'une expédition de pillage, se compose elle-même d'un ensemble de moments dont la valeur devient rapidement « clichée ». L'auteur étudie ces divers moments (le défi, l'annonce de belligérence, l'issue du combat) ; il montre comment ils se rattachent originairement au combat singulier et comment, à la fin du moyen âge, ils se teintèrent de formalisme laïque sous l'influence de la chevalerie courtisane occidentale. Les récits qu'il analyse dans ce but sont étudiés en détail. Mais on peut se demander parfois si la conception même du conflit armé et de ses phases n'a pas provoqué le recours à des thèmes passe-partout, analogues dans leur genre à ceux dont fourmillent les vies de saints. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage est une contribution de valeur à l'étude de la mentalité médiévale. Espérons qu'elle sera complétée rapidement par un ou plusieurs travaux similaires sur la France, l'Espagne et la Grande-Bretagne et par une exploration parallèle chez les auteurs du bas moyen âge.

R. Mols, S. J.

F. Renaud. — *Michel Le Nobletz et les Missions Bretonnes.* Paris, Edit. du Cèdre, 1955, 23 × 14 cm., 424 p. Prix : 945 frs.

Il n'est pas facile d'écrire cette vie. D'abord parce qu'elle sort tellement de l'ordinaire. Ensuite parce qu'il n'existe à l'heure actuelle qu'une seule biographie de Dom Michel, celle du P. Verjus, écrite en 1666, quatorze ans après sa mort. Pleinement conscient des exigences de la critique historique, comme il le montre dans son admirable préface (reproduite p. 8), Verjus ne pouvait bâtir qu'avec les matériaux qu'on lui fournissait. Un de ses principaux fournisseurs fut le P. Maunoir, témoin irrécusable mais dont le témoignage ne l'est pas toujours, loin de là. Cet inconvénient serait moins grave si l'on avait conservé les principales sources manuscrites. Mais hélas, il n'en est rien. La plupart des papiers de Michel Le Nobletz, ses instructions, ses lettres, et en particulier son « mémorial des bénéfices reçus » avaient été déposés par le P. Maunoir à la résidence des Jésuites de Quimper. Ces trésors disparurent dans la tourmente révolutionnaire. Seuls subsistent les dossiers conservés aux évêchés et dans divers fonds privés. Malgré ce handicap, l'auteur a eu le courage d'entreprendre une biographie de Dom Michel et de la bâtir sur une exploration aussi complète que possible de toutes les sources disponibles. Tout en ne dissimulant pas une admiration légitime pour son héros, il a su se tenir aux règles d'une critique impartiale. Il ne nous donne pas une biographie à l'eau de rose. D'ailleurs chez Michel de Nobletz, rien n'était à l'eau de rose. Tempérament facilement poussé aux extrêmes, écartelé entre un appel à la solitude, à la rupture totale d'avec le monde, et un besoin de se consacrer à l'apostolat catéchétique des humbles, sa destinée fut marquée par une très forte instabilité. Il a rencontré beaucoup de traverses sur sa route, beaucoup d'épreuves, dont la responsabilité lui incombe au moins en partie. Il les a supportées avec un héroïsme et une résignation qui trahissent l'âme entièrement livrée à Dieu. Les très nombreux textes : prières, lettres, « déclarations de cartes » que l'auteur donne in extenso doivent compter parmi les trésors les plus authentiques de la spiritualité catholique. Si c'est un peu forcer la note que d'en faire un précurseur de l'Action catholique, il fut certainement un pionnier. Comme nul autre, il a eu le souci d'un apostolat extrêmement simple et extrêmement exigeant. Il n'a pas inventé, mais fortement dé-

veloppé l'enseignement visuel du catéchisme par sa collection originale des images représentatives, les « taolennou ». C'est aussi un épisode de sa vie, lors de son passage à l'île de Sein, qui constitue le fondement historique du récit fortement transformé du fameux film « Dieu a besoin des hommes ». Bref, une biographie enthousiasmante et une contribution précieuse à l'histoire de l'apostolat populaire. R. Mols, S. J.

E. Delcambre et J. Lhermitte. — *Un cas énigmatique de possession diabolique en Lorraine au XVII^e siècle : Elisabeth de Ranfaing. L'énergumène de Nancy, fondatrice de l'Ordre du Refuge.* Etude historique et psycho-médicale. Nancy, Société d'archéologie lorraine, 1956, 23 × 15 cm., 150 p.

L'objectif de l'ouvrage est d'éclaircir, au point de vue historique puis au point de vue médical, le cas de possession diabolique présenté par Elisabeth de Ranfaing. Une étude minutieuse des documents et témoignages, menée par un archiviste, M. Delcambre, aboutit à mettre en lumière le tempérament morbide d'Elisabeth, qui s'est amplement manifesté avant les crises de possession. Les troubles psychiques et physiologiques qui accompagnèrent la possession elle-même sont également analysés. Après ce tableau historique, déjà suffisamment éloquent, vient un diagnostic médical porté par le Professeur Lhermitte. Celui-ci conclut à des manifestations d'hystérie, préparées d'ailleurs chez Elisabeth par une lourde hérédité psycho-névropathique. Mais cet auteur fait remarquer que vers la fin de sa vie, Elisabeth a réussi à manifester un dévouement et un amour longtemps refoulé, en fondant l'œuvre admirable du Refuge. L'examen de ce cas confirme la règle de prudence que recommande et pratique l'Eglise devant les phénomènes de possession diabolique ou considérés comme tels.
J. Galot, S. J.

A. R. Desautels, S. J. — *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle. 1701-1734.* Coll. Bibliotheca Instituti Historici S. I., vol. VIII. Rome, Instit. Historicum S. J., 1956, 25 × 18 cm., xxviii-256 p.

L'ouvrage du P. Desautels comble une lacune (ou commence à la combler, c'est une première partie, on nous promet la seconde qui analysera l'œuvre du *Journal* jusqu'à sa suppression). Les *Mémoires de Trévoux,* journal au sens de cette époque, c'est-à-dire essentiellement revue bibliographique, ont rendu compte, pendant 62 ans, d'une infinité de publications dans les domaines les plus divers. Leur collection est un document précieux pour l'histoire des idées. Il fallait une monographie qui la rendît accessible aux spécialistes et qui en résumât les apports pour le public cultivé. L'étude du P. Desautels est probe, fondée sur un dépouillement très consciencieux ; elle n'omet rien d'important et retrace de l'entreprise un tableau fidèle. Peut-être lui reprochera-t-on de manquer de nuances et surtout de relief (et de style, dans tous les sens du terme). Pour s'imposer vraiment, un travail de ce genre, affrontant, à propos des *Mémoires* et à travers eux, tous les aspects les plus divers d'une époque, exigerait une culture et une autorité qui n'appartiennent qu'aux maîtres. Or seuls de (relatifs) débutants s'astreignent aux patientes enquêtes qu'il réclame. L'utilité de l'ouvrage engage à pardonner ce qu'il a d'un peu terne. Parmi les multiples enseignements qu'il apporte, relevons pour leur intérêt particulier les pages qui concernent l'introduction en France de la physique de Newton, la sécularisation de la morale, ce que l'auteur appelle le fidéisme des Jésuites (pourtant je n'en verrais pas tant la cause dans la méfiance à l'égard du Cartésianisme que dans une désaffection profonde et généralisée en ce temps-là pour toute métaphysique et toute philosophie technique. A ce point de vue, il me semble que la « philosophie du bon sens » du P. Buffier, très exemplaire de cette tendance, aurait mérité plus d'attention), enfin les divers problèmes qui se posent alors à l'apologétique : rien de plus inattendu souvent et de plus instructif que ces « routes d'invasion » de l'incrédulité. J. M. Faux, S. J.

H. Brattgård. — *Bibeln och Människan i Magnus Friedrich Roos' Teologi.* En systematisk studie i württembergspietism. Coll. Studia Theologica Lundensia, 10. Lund, Gleerup, 1955, 24 × 16 cm., 404 p. Prix : 15 cour.

Le piétisme évangélique wurtembergeois doit une bonne part du rayonnement dont il bénéficia à la fin du XVIII[e] siècle à l'influence d'un de ses principaux théologiens, Magnus Friedrich Roos. Né à Sulz sur le Neckar en 1727, mort à Anhausen en 1803, Roos vécut toute sa vie dans le petit pays de Wurtemberg, partageant son existence entre ses activités pastorales et la publication de plus de 60 ouvrages de théologie et d'édification populaire. A cause de leur clarté, de leur sérénité et de leur authentique piété, ses ouvrages eurent une très large diffusion. Une quinzaine furent traduits en suédois et plusieurs en anglais. L'évêque suédois Björck avait bien saisi son caractère lorsqu'il disait : chez Luther on apprend à connaître le Christ, chez Schartau on apprend à se connaître soi-même, et chez Roos on apprend à connaître l'Ecriture. En effet, l'Ecriture Sainte est un des éléments constitutifs de sa spiritualité, l'autre étant la préoccupation de l'humanité. Pour étudier la théologie de Roos, l'auteur a donc respecté l'existence de ces deux pôles : la théologie biblique et la théologie de l'histoire du salut sont les deux plans qui ont permis à l'auteur de procéder à une analyse exhaustive du message de Roos. R. Mols, S. J.

P.-O. Ahrén. — *Kyrkomöte och Synodalförfattning.* En studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt 1827-1865. Coll. Studia Theologica Lundensia, 11. Lund, Gleerup, 1956, 24 × 16 cm., 278 p. Prix : 12 cour.

Vers le milieu du siècle dernier, l'Eglise évangélique suédoise eut à affronter nombre de problèmes posés par l'évolution des mentalités vers un idéal de plus grande liberté confessionnelle et d'une séparation mieux accusée entre les forces religieuses et les pouvoirs politiques. La question synodale se rattache à cet ensemble de tendances. Elle reçut sa solution institutionnelle en 1863, lorsqu'il fut décidé qu'à l'avenir le roi convoquerait au moins tous les cinq ans le synode général de l'Eglise de Suède, composée de 30 ecclésiastiques et de 30 laïques. Cette réforme avait été rendue nécessaire par la transformation de l'ancien Riksdag constitué par des délégations des quatre ordres de la nation en une assemblée bicamérale de type moderne. L'auteur étudie la manière dont cette question synodale s'est posée et fut débattue entre 1827 et 1865. Il passe en revue les propositions faites à ce sujet, les unes plus modérées et conservatrices, d'autres plus radicales. Il souligne le rôle de la Couronne, du Riksdag et des principaux théologiens de l'époque. Un résumé en allemand sera d'une grande utilité pour les lecteurs étrangers. L'ouvrage est de première main : il repose sur le dépouillement de nombreuses sources manuscrites et imprimées, dont l'auteur donne une énumération exhaustive. R. Mols, S. J.

MISSIOLOGIE

E. Loffeld, C.S.Sp. — *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques.* Coll. Publications de l'Institut de missiologie de l'université de Nimègue, IV. Rhenen, Edit. « Spiritus », 1956, 24 × 17 cm., xx-416 p.

La somme d'efforts et de documentation que représente ce livre est indiquée déjà par quelques chiffres, si extérieurs qu'ils soient : n'y rencontre-t-on pas plus de 2000 notes, plus de 400 noms propres? Sur le seul point central du volume, le but des missions : 140 textes du magistère. C'est depuis vingt-cinq ans que l'auteur a préparé implicitement ou explicitement ce travail en un certain sens exhaustif et dont les sept premiers chapitres lui ont valu à Nimègue

le doctorat en missiologie. Souligné par une table des matières très fouillée et par un index analytique très copieux, le dessein de l'ouvrage se laisse bien saisir. Après avoir étudié l'urgence du problème, et les points de départ que choisirent les missiologues ses prédécesseurs, le P. Loffeld ouvre sa propre recherche par un exposé des présupposés théologiques généraux sur la nécessité de l'Eglise extra quam nulla salus : « En dehors d'elle (visible) le danger est très grand que les hommes se perdent » ; et « pour beaucoup d'âmes la présence visible de l'Eglise est une question de vie ou de mort ». L'auteur souligne dans le chapitre suivant que cette Eglise visible est naturellement pluriforme et que ses « organes naturels » sont les Eglises particulières. Pénétrant plus à fond la nature de celles-ci, il souligne que les deux clergés, séculier et régulier, y sont fondamentalement, *ordine a Christo statuto,* sur le même pied; et que, d'un autre point de vue, il est exigé par la catholicité que ce double clergé devienne autochtone, local. Continuant son enquête méthodique, un peu lente mais sûre, le P. L. aligne les textes du magistère qui assignent aux missions leur but spécifique. Nous voici au cœur du « problème cardinal »... et d'une dispute qui n'est pas éteinte! Le chapitre suivant qui renferme la substance du livre analyse puis synthétise les textes auctoritatifs et les données théologiques; sa troisième partie, après avoir recensé les principales métaphores, marque une préférence nette pour la « plantation » chère au P. Charles, dont le P. L. fut l'un des auditeurs dès 1926. Le chapitre VIII apporte des compléments du point de vue canonique. Les deux derniers posent deux questions très actuelles. Le mot « mission » doit-il être réservé en son sens fort à la « mission étrangère » au sens traditionnel? L'auteur est nettement de cet avis. La réalité « missions » n'est-elle pas périmée et le mot même démonétisé? Non, répond-il, pour autant que la Mission veuille, cherche et réalise l'intégration du christianisme dans la structure même des peuples par les Eglises particulières.

On voit l'ampleur du volume dont les analyses fouillées rayonnent, autour du « problème cardinal », sur toute une série de questions ecclésiologiques et missiologiques. Ce volume, probe et documenté autant qu'équilibré, sera désormais consulté par quiconque veut étudier en profondeur la question missionnaire.

J. Masson, S. J.

Histoire universelle des missions catholiques. I. *Les missions des origines au XVI^e siècle.* Paris, Grund, 1956, 24 × 19 cm., 365 p., VIII-64 pl., 22 cartes et plans.

Bien que restant accessible à tout public cultivé, cette nouvelle *Histoire des Missions* a voulu délibérément s'établir sur de larges bases scientifiques et se tenir à un niveau élevé de présentation.

A l'époque où nous vivons, nantis des secours de la *Bibliotheca Missionum,* enrichis par la publication de maints textes missionnaires anciens, et profitant des recherches historiques des revues spécialisées, il n'est plus guère possible à un seul homme d'écrire, de façon complète et vraiment personnelle, l'histoire intégrale des Missions, qui couvre deux mille ans et finalement le monde entier.

Il y faut une équipe : celle qu'a groupée Mgr Delacroix est excellente; chacun des collaborateurs est un connaisseur et souvent un vrai spécialiste du sujet dont il parle.

Même ainsi ce premier volume ne couvre naturellement qu'une partie du champ; trois autres tomes doivent suivre. Ici, l'on va jusqu'au seizième siècle; on nous livre donc : Les premiers siècles de l'expansion missionnaire (A. Rétif; H. Marrou); les Missions médiévales qui furent surtout chez les barbares d'Europe mais aussi chez les musulmans d'Afrique et du Proche-Orient, chez les Mongols d'Asie intérieure (Daniel-Rops, L. Musset, F. Dvornik, J. Richard, H. Vicaire et C. van Steenkiste); enfin les Missions à l'époque des découvertes : en Amérique (R. Ricard) et en Asie, plus exactement au Japon, sur lequel s'étend très largement H. Bernard-Maître.

Cette dernière partie se complétera au second volume pour ce qui regarde l'Inde (chrétiens syriens; tentatives médiévales, de Nobili, etc.) et pour la Chine (nestoriens, Ricci et les contacts modernes).

La documentation est vaste; l'exposé, présenté dans un style intéressant; les

jugements, nuancés, par exemple sur les questions difficiles et très débattues de la conquête espagnole en Amérique, des méthodes missionnaires du Padroado. On ne cède pas à l'éloquence, ni au merveilleux non-contrôlé, par exemple dans le cas de S. F. Xavier. Les sources, fournies à la fin du volume pour chaque chapitre, permettent de se rendre compte de leur mise à jour.

L'illustration et la présentation sont vraiment excellentes. Cartes et graphiques en couleurs et en noir; images en couleurs et en hélio bleu-noir hors du texte, en noir dans le texte sont pour le lecteur un plaisir autant qu'un secours.

Un très bel ouvrage, très solide, et qui pourra être très utile; formons un souhait, celui de voir rapidement les tomes suivants achever une œuvre heureusement commencée. J. Masson, S. J.

A. Mulders. — *Missiegeschiedenis*. Coll. Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit te Nijmegen, vol. V. Anvers, 't Groeit, 1957, 25 × 16 cm., xxvi-565 p. Prix : 480 frs.

Les « Histoires des Missions » qui méritent d'être citées ne sont pas tellement nombreuses. Quand on a rappelé la *Katholische Missionsgeschichte* de Schmidlin, le livre de Mgr Olichon, l'*Histoire Générale Comparée des Missions*, publiée à Louvain en 1932 sous la direction du Baron Descamps et l'*Historia de las Misiones*, de Montalban (1952), on est à peu près, du côté catholique, au bout du compte... On *était* au bout du compte, faut-il dire plus exactement. Car voici que le néerlandais, à son tour, possède sa *Missie-geschiedenis* : un solide volume de 566 pages, fort bien présenté extérieurement, et d'un contenu très estimable. L'auteur livre ici le fruit de 25 ans de recherches et d'enseignement. il n'a pas voulu faire œuvre de science pure, réservée aux spécialistes; mais il a livré aux intellectuels curieux d'histoire, aux professeurs désireux de consultations, et au public chrétien ami des missions, une œuvre à la fois sérieuse et abordable. A partir des recherches de première main, ce volume offre un panorama documenté sérieusement, fermement dessiné, et judicieusement apprécié. Par un oubli assez curieux (p. 453), dans le groupe des Manuels de Missiologie — de valeur assurément très diverse—, les *Dossiers de l'Action Missionnaire* ne sont pas cités, alors qu'on sait quelle fut leur valeur et leur influence. Et quelques références seraient, par ailleurs, moins probantes, nous paraît-il. Mais l'ensemble est un succès d'équilibre et de sérieuse information. L'œuvre rendra certainement de très bons services, d'autant qu'elle nous amène vraiment up to date, jusqu'aujourd'hui. J. Masson, S. J.

Th. Ohm. — *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen, Heft 4. Munster, Aschendorff, 1956, 21 × 15 cm., 200 p. Prix : 12,50 marks.

Le volume, divisé très clairement par périodes et sous-divisé par régions, présente en 4 typographies différentes selon l'ordre chronologique : les grands événements généraux, l'activité missionnaire catholique, l'effort orthodoxe, l'action protestante. Dans une telle masse, des vérifications diverses ne nous ont fait découvrir que peu, très peu d'erreurs. On peut discuter certaines admissions et omissions. On regrettera, à Louvain, certains oublis : Les Semaines de Missiologie, le P. Charles; et — plus ancien — le Séminaire Américain qui firent certainement trois dates. — Mais l'ensemble est très soigné, très clair et des plus utiles aux historiens et missionnaires. Un bon index alphabétique rend le volume encore plus pratique. J. Masson, S. J.

Le missionnaire d'après Mgr de Marion Brésillac fondateur des missions africaines. Lyon, Procure des Missions africaines, 1956, 19 × 12 cm., 102 p.

Ces pages sont un recueil de Pensées, constitué à l'approche du centenaire de

la Société des Missions Africaines. Pour éviter la sécheresse et l'abstraction, chaque chapitre est précédé d'une courte introduction qui en souligne le sens.

Certaines de ces sentences, vives, directes, familières, font preuve d'un sens ecclésial admirable : « Laissez l'Indien toujours indien et le Chinois chinois; faites-les seulement enfants de Dieu et de l'Eglise »... « La religion ne change pas le caractère essentiel des peuples car elle n'en a pas besoin ».

« Eglise de mon Dieu, vous êtes cette vigne merveilleuse, dont les ceps mystérieux doivent prendre racine en tous les lieux du monde... Gardez-vous, imprudent missionnaire, de saisir avec une ardeur peu mesurée la serpette du vigneron français ou portugais! »... « Sans un clergé local et nombreux, rien ne s'opérera de stable, aucun mouvement général ne pourra se produire ». « C'est une chose curieuse de voir ce que disent et ce qu'écrivent les européens sur l'égalité des races et de les voir agir ensuite dans la pratique ». On eût aimé que les pensées fussent datées; cette précision peut avoir son importance. Mais, tel quel, le recueil est inspirant. J. Masson, S. J.

A. Rétif, S. J. — *Les héritiers de saint François Xavier.* Coll. Cahiers missionnaires, 2. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 190 p. Prix : 400 frs.

Bien que saint François Xavier soit le patron officiel de toutes les missions, il n'est question ici que de ses confrères jésuites. Les six premiers chapitres précisent la place des Missions dans l'optique et les activités de la Compagnie; et cette place est à la fois essentielle et grande, puisque les missionnaires jésuites forment le plus grand groupe appartenant à une seule famille religieuse et que chacun d'entre les profès fait le vœu d'obéissance spécial au sujet des missions... Trois figures nous sont présentées comme réalisant cet idéal : Xavier, Valignano, de Rhodes. Peut-être eût-on souhaité aussi un grand « africain »... Les chapitres suivants nous amènent jusqu'aux situations d'aujourd'hui... Le dernier constitue une bibliographie sommaire.

Contrairement à son aîné dans la même collection, ce volume ne cède pas à la tentation des reconstructions hautes en couleur; mais il nous apporte une information abondante, des portraits bien tracés, des analyses soigneuses. Son public le plus désigné sera celui des chrétiens lettrés, désireux de documents sérieux; des directeurs de groupes missionnaires, des grands jeunes gens qui peut-être s'interrogent sur l'usage à faire de leur vie...

A tous ceux-là, il pourra apporter, avec une lumière immédiatement perceptible, une chaleur un peu secrète, mais intense. J. Masson, S. J.

L. W. Brown. — *The Indian Christians of St. Thomas.* An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge, University Press, 1956, 22 × 14 cm., xii-315 p. Prix : 40 sh.

Ce volume, bien informé et serein, rendra de grands services. La première partie retrace de façon soigneuse l'histoire des chrétiens de S. Thomas, mais elle passe sous silence les récents retours à Rome, sauf pour quelques lignes; celles-ci ne font pas justice à des mouvements assez importants dont les chefs ne sont pas même repris à l'index onomastique. — La seconde partie, sur la vie sociale, est un exemple des plus intéressants du mélange d'un christianisme substantiellement fidèle avec des infiltrations nettes de pratiques hindoues, au moins dans leurs origines. — La troisième partie, sur la vie liturgique, est peut-être la plus inspirante. A une époque où l'on cherche l'adaptation liturgique aux cultures non-occidentales, il est intéressant de voir ce à quoi en sont venus les Syriens après quelque 15 siècles d'expériences vécues : formes d'église; ornements liturgiques; langue syriaque, et malayali; grande participation du peuple à toute l'action; mélange de telle coutume populaire à une liturgie sacramentaire; festival du patron de la paroisse, dont maints symboles extérieurs viennent de l'indianité (et de l'hindouisme?). — Un volume probe, et fort bon.

J. Masson, S. J.

J. J. Spae, C.I.C.M. — *Neighborhood Associations.* A Catholic Way for Japan. Coll. Missionary Bulletin Series, Vol. II. Himeji, Committee of the Apostolate, 1956, 21 × 15 cm., VI-210 p. Prix : $ 2.00.

Les « associations de voisinage » qui font se grouper régulièrement, à des fins diverses, les membres d'une dizaine de familles contiguës, sont une institution classique au Japon. L'on ajouterait que, de 1937 à 1945, celle-ci a servi à des fins de propagande et de police... Il n'empêche qu'elle constitue un moyen efficace pour toute action de rayonnement, singulièrement pour l'apostolat : Le P. Spae en a fait la démonstration pratique dans sa paroisse d'Himeji. Il livre ici les fondements théologiques et psychologiques, les formes sociologiques et pratiques de son initiative. Très renseigné sur la théologie de l'apostolat et la sociologie religieuse urbaine, l'auteur dépasse le cadre local; il fournit matière à réflexion, et le cas échéant à imitation, non seulement pour le Japon, mais pour d'autres terres missionnaires et même pour des milieux européens à reconquérir.

Etude riche, un peu luxuriante parfois, mais toujours instructive.

J. Masson, S. J.

A. Dupuy. — *L'Algérie dans les lettres d'expression française.* Paris, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 168 p.
— *La Tunisie.* Ibidem, 156 p.
R. Lebel. — *Le Maroc.* Ibidem, 126 p.

Ces trois petits volumes revêtent à notre époque un intérêt d'actualité quelque peu tragique. Les trois travaux agrémentent l'anthologie de rappels d'histoire; ils entremêlent, dans un texte suivi, les citations et les exposés d'histoire littéraire. Des centaines de noms sont cités parmi lesquels certains des plus grands stylistes français : Chateaubriand, Flaubert, Maupassant, Gide, sans oublier P. Loti ou Cl. Farrère, H. Bordeaux ou Montherlant, Veuillot ou A. Daudet... Il y a des autochtones aussi, mais ils sont rares. Faut-il en conclure que dans son fond le monde islamique nord-africain fut peu pénétré de culture occidentale, n'adoptant le français qu'à des fins d'utilité? Les trois études en question aideront à mesurer le degré de cette pénétration, à partir d'un recensement soigné des influences littéraires.

J. Masson, S. J.

DOCTRINE ET VIE SPIRITUELLE

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Publié sous la direction de Ch. Baumgartner, S. J. Fasc. XXII-XXIII : *Direction spirituelle-Dorothée de Montau.* Paris, Beauchesne, 1956, 30 × 23 cm., col. 1089-1664.

Avec une périodicité désormais régulière et avec toute l'autorité conférée par des méthodes éprouvées, les auteurs du *Dictionnaire de spiritualité* poursuivent une œuvre considérable. La dernière livraison va de l'article *Direction* à l'article *Dorothée de Montau.* Parmi les études principales, citons la suite du très important travail sur la direction spirituelle où n'est pas examiné seulement le développement historique de la direction, mais où sont considérés avec toute l'attention requise ses aspects psychologiques (J. MacAvoy), sa justification théologique (Gabriel de Sainte Marie-Madeleine) et les divers caractères qu'elle revêt chez les laïques (A. Delchard), dans la tradition protestante (R. Rouquette), dans l'hindouisme (O. Lacombe). Citons encore les articles sur le *Discernement des esprits,* celui, d'un grand intérêt théologique, sur la *Divinisation,* d'autres encore sur la *Discrétion,* la *Docilité au Saint-Esprit,* les *Dons du Saint-Esprit.* Parmi les articles biographiques, on remarquera également l'étude du P. Vicaire, O.P., sur saint Dominique.

A. Thiry, S. J.

L. Massignon. — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Coll. Etudes musulmanes, II. Paris, Vrin, 1954, nouv. édit., 25 × 16 cm., 453 p., 7 reprod.

En 1922, cet *Essai* donnait au public la traduction française d'un ensemble de textes mystiques musulmans. Il s'agissait de textes archaïques des trois premiers siècles, provenant de manuscrits inédits, et, pour la plupart, fort peu accessibles. Cette documentation permettait d'examiner comment l'Islam a pu donner naissance à ce qu'on appellera le soufisme. Les originaux en arabe furent publiés dès 1929 dans le « *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* ». Aucune œuvre d'ensemble n'a encore repris le programme d'*enquête terminologique et psychologique* de 1922. Un assez grand nombre de *monographies* précieuses ayant paru sur tel ou tel des auteurs mystiques repérés, il devenait intéressant de reprendre et de compléter le texte de l'*Essai* de 1922, épuisé depuis longtemps. Cette nouvelle édition donne une *refonte* du ch. I sur le lexique hallagien, avec une annexe sur sa formation; des addenda aux chapitres suivants, des corrigenda (supplément aux errata de la première édition), des annexes au Supplément en arabe, et deux Indices mis à jour. Rappelons que deux *biographies psychologiques* ont été poussées : Ḥasan Basré et Moḥâsibî.

Pour M. Massignon, on ne saurait impunément minimiser le rôle du lexique mystique dans le développement dogmatique de l'Islam. C'est grâce à sa mystique que l'Islam est une religion internationale et universelle. Internationale par les travaux apostoliques des mystiques visitant les pays infidèles : c'est l'exemple persuasif des ermites musulmans apprenant leur langue populaire et se mêlant à leur vie qui a converti tant d'Hindous et de Malais à l'Islam, bien plus que le fanatisme tyrannique de conquérants de langue étrangère. Universelle : ce sont les mystiques qui, les premiers, ont compris le fait d'un monothéisme rationnel, naturel à tous les hommes et c'est par son mysticisme que l'Islam a trouvé le moyen de s'élever à une hauteur d'où il peut voir plus loin que son propre horizon, étroitement limité. J. Gilbert, S. J.

A. Antolínez, O.S.A. — *Amores de Dios y el alma.* Intr., notes et texte de A. C. Vega, O.S.A. Appendice de M. Ledrus, S. J. Coll. Biblioteca « La Ciudad de Dios », 2. Madrid, El Escorial, 1956, 20 × 14 cm., LXXX-462 p.

L'œuvre de Fr. Augustin Antolínez, O.S.A. (1554-1626), resta longtemps inconnue. Ce religieux, à la fin de sa vie archevêque de Santiago, écrivit un commentaire de trois poèmes de saint Jean de la Croix, à savoir : *Le Cantique Spirituel, La vive flamme d'amour, La nuit obscure.* Mais rien ne fut publié de son vivant, pour des raisons encore peu apparentes. Ces commentaires furent mêlés à ceux de Jean de la Croix dans la collection des manuscrits de celui-ci, déposée à la bibliothèque nationale de Madrid. Quand le Père Gerardo de San Juan, O.C.D., entreprit sa grande édition critique des œuvres de Jean de la Croix, il découvrit les commentaires d'Antolínez, en partie. Le Père Gregorio de Santiago, O.C.D., acheva la découverte quelque temps plus tard. Le R. P. Vega, O.S.A., vient de publier, avec introduction, les commentaires d'Antolínez. Il établit minutieusement l'authenticité du texte, son autorité, sa date approximative et ses rapports avec l'œuvre de Jean de la Croix. A la suite de la découverte du P. Gerardo, Mr. Krynen s'était déjà servi des commentaires d'Antolínez pour montrer l'inauthenticité du Cantique B du mystique de Tolède. Le R. P. Vega montre l'erreur du savant critique. L'œuvre d'Antolínez se sépare assez bien de celle de Jean de la Croix. Il reprend les trois poèmes fameux. Mais son commentaire n'a pas la mystérieuse inspiration du maître. C'est une adaptation de la doctrine sanjuaniste à des âmes simples, rebutées par l'âpreté savante et ascétique de la doctrine originale. Rien, par exemple, de la complexe doctrine de la nuit, rien des mystérieux développements sur l'union nuptiale de l'âme : un résumé clair et solide. Par contre Antolínez a donné un commentaire complet de la « Nuit obscure » dont Jean de la Croix n'a commenté que les deux pre-

mières strophes (à moins que son commentaire n'ait été amputé). Ici le religieux augustin s'est attaché au problème de l'union mystique dans sa phase ultime. Il fait un très beau commentaire des dernières strophes : « Oh, noche, que guiaste... », mais sans toutefois s'élever jusqu'à l'extase poétique des strophes du Cantique « En la interior bodega », à laquelle Jean de la Croix s'est tant attardé. Le R. P. Vega montre très bien les influences subies par Antolínez autres que celle de Jean de la Croix, celle de saint Thomas de Villeneuve, par exemple.

Une étude du R. P. Ledrus, S. J. sur « L'incidence de l' ' Exposicion ' d'Antolínez sur le problème textuel johannicrucien » achève cette publication. L'intérêt principal de l'œuvre d'Antolínez pour ceux qui étudient Jean de la Croix est dans le fait qu'il a utilisé le Cantique B. Par une étude philologique et de critique interne de certains textes parallèles des Cantiques A et B et d'Antolínez, le R. P. Ledrus établit la position intermédiaire de B entre A et Antolínez. Ainsi se trouve renforcée la position déjà prise et établie contre Mr. Krynen et Dom Chevalier. Le Cantique B est bien l'œuvre de Jean de la Croix. Les arguments apportés ici par le R. P. Ledrus confirment et renforcent ceux qu'il a déjà donnés en abondance dans les études qu'il a publiées dans le *Gregorianum*.

M. Jacques, S. J.

M. Aloysius Gonzaga L'heureux (Mother). — *The Mystical Vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and Its Problems.* A Dissertation. Coll. The Catholic University of America. Studies in Romance Languages and Literatures, vol. LIII. Washington, The Catholic University of America Press, 1956, 23 × 15 cm., XII-194 p.

L'auteur du présent ouvrage déclare ne l'avoir abordé qu'avec hésitation. L'illustre Ursuline de Québec, dont Bremond disait que sa plume n'avait pas pris le voile, n'avouait-elle pas elle-même qu'elle n'avait pas de «dictions propres». Cependant l'auteur a cru justement que son travail pouvait aider à une lecture intelligente de la Relation de 1654, qu'il faciliterait la tâche d'éventuels traducteurs, trop rares encore, même en langue anglaise, qu'il apporterait une contribution intéressante à la lexicographie de la langue classique du XVII^e siècle et plus généralement encore à l'histoire de la langue de la spiritualité.

La méthode employée consiste d'abord dans un relevé de la terminologie de la Relation de 1654, destiné à déterminer les vocables qui semblent bien les plus caractéristiques de la mystique de Marie de l'Incarnation. L'auteur dresse ensuite la table alphabétique des mots et locutions, avec leurs diverses nuances selon les contextes; il s'efforce d'en reconnaître brièvement les sources; enfin il termine, et c'est là le chapitre le plus intéressant de son ouvrage, par une étude de l'évolution sémantique du vocabulaire de la Bienheureuse, évolution mise en corrélation avec ses progrès dans la voie contemplative.

Nous ne doutons pas que cet ouvrage, attachant dans sa technicité, n'ait réalisé ses buts et qu'il n'éclaire à plus d'un égard les difficiles problèmes que pose au théologien l'itinéraire spirituel si complexe de la Thérèse de la Nouvelle France.

A. Thiry, S. J.

D. Albers, O.M.I. — *Beschouwingen over apostolische vroomheid.* I. *Apostolische Liefde tot God.* II. *Apostolische Naastenliefde.* III. *Apostolische Deemoed.* 3 vols, De Panne, Uitg. « Voorposten », 1954, 17 × 11 cm., 64, 64 et 64 p.

Cette collection de brochures de poche, écrites d'une plume alerte, part de cette vérité : l'exercice de l'apostolat sous toutes ses formes et en tout état de vie, du religieux comme du séculier, n'est pas moins utile à la sanctification que les exercices intérieurs de prière et de vertu. Vérité au fond qui n'a jamais été contestée. Mais il est important de l'admettre pleinement dans la pratique. Que se passe-t-il en fait? Il faut l'avouer, le plus souvent l'homme ne réalise pas la condition nécessaire pour que cette vérité s'applique à lui : savoir la véritable abnégation de soi dans l'apostolat. Or cette abnégation ne peut naître que de la

contemplation de Dieu. De plus, l'activité apostolique nous attire et nourrit souvent nos défauts naturels et acquis. Comment s'étonner que, conscients de cette constatation répétée, nos maîtres insistent, par exemple les derniers Papes dans leurs exhortations aux prêtres, sur la vie intérieure. Seulement la crainte des abus ne doit pas paralyser l'usage : l'activité apostolique bien comprise n'est pas l'ennemie de la sainteté, elle en est une source, et ajouterions-nous, une source nécessaire. Nous avouons ne pas bien voir dans le concret des vies chrétiennes, si même elles se passent tout entières derrière des grilles, à quoi répond cette distinction théorique entre sainteté contemplative et sainteté active qui, pour d'autres, devient la distinction entre sainteté de laïques et sainteté de religieux, comme si le religieux, *de se,* n'était pas un laïque. C'est le sage païen qui pouvait s'imaginer réservé à la « vie contemplative », loin du vulgaire. Le chrétien est toujours un « actif », parce que la charité chrétienne est toujours opérante et toujours « apostolique ». On l'oublie pour vanter tantôt la charité, tantôt les œuvres, tantôt la contemplation, tantôt l'action. Mais s'il n'y a pas de charité sans les œuvres, ni d'œuvres chrétiennement bonnes sans la charité, il y a certes des œuvres différentes, celles du trappiste ne sont pas celles du militant dans le monde. Mais toutes les œuvres sans charité sont nulles pour la sainteté surnaturelle, comme la charité serait nulle sans les œuvres. Le chrétien dans le monde doit pratiquer les vertus sociales, mais personne ne doit davantage se mettre au service de la communauté que le trappiste. Telles sont sans doute les idées sous-jacentes à ces trois brochures et à celles qui suivront. A tous les « actifs » — et au fond des choses tous les enfants de Dieu doivent l'être — il est souverainement bienfaisant qu'on propose, comme dans ces brochures, l'oraison, la charité fraternelle, l'humilité de ce point de vue d'intime synthèse entre action et sainteté. R. Carpentier, S. J.

Fr. Hermans. — *La vie spirituelle des laïcs.* Paris, Edit. du Levain, 1954, 22 × 14 cm., 336 p. Prix : 960 frs.

Deux parties en ce livre : I. La réalité profonde. II. Les moyens. Dans la première, l'auteur rappelle que la sainteté est essentiellement amour de Dieu, acquiescement à son bon plaisir, communion à l'amour qu'Il porte aux hommes. Ce oui à Dieu, le laïc peut le dire à travers toutes les circonstances de sa vie dans le monde. La sainteté lui est donc possible, Dieu aidant — et une sainteté qui, sans détruire la nature, l'épanouit en Dieu. Dans la seconde partie, Francis Hermans expose les moyens dont dispose tout laïc pour s'ouvrir à Dieu et à son emprise tant dans sa vie personnelle que dans sa vie familiale et sociale. Les laïcs trouveront dans ces pages écrites par un fin humaniste nombre de conseils utiles, de suggestions précieuses pour leur croissance dans la charité, leur montée vers Dieu. Les meilleurs d'entre eux regretteront pourtant que l'auteur se meuve trop en surface. On eût aimé qu'il mette davantage en relief ce qu'est une vie authentiquement vécue en Jésus-Christ, par un chrétien dans le monde, qu'il souligne plus nettement aussi les inéluctables exigences de la mort à soi, pour parvenir à l'épanouissement dans le Christ. J. Delcuve, S. J.

Fr. Vandenbroucke, O.S.B. — *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui.* Paris, Beauchesne, 1956, 19 × 12 cm., 94 p.

Le lecteur de ce petit livre en goûtera certainement la pénétrante sagesse. L'auteur entend donner ici l'esprit de la direction de conscience et se refuse à entrer dans le détail des diverses techniques. Il insiste donc sur le rôle de l'Esprit Saint dans la direction spirituelle; il se demande s'il faut avoir un directeur et lequel, selon les diverses fonctions que l'on doit remplir dans l'Eglise. Il rappelle les dons que doit posséder le directeur, quelle doit être la nature de ses rapports avec ses divers dirigés et finalement passe en revue les vertus du bon dirigé. Ouvrage tout pratique, on le voit, sans aucune prétention, mais où perce à chaque page un sens très averti de la vie spirituelle, de ses étapes, de ses difficultés et de ses illusions. A. Thiry, S. J.

W. Lindenberg. — *Die Menschheit betet.* Praktiken der Meditation in der Welt. Bâle, E. Reinhardt, 1956, 21 × 14 cm., 232 p., 10 reprod. Prix : 14 frs.

On reste un peu perplexe devant ce volume. A l'auteur, neurologue et psychologue de Berlin, chacun reconnaîtra une haute inspiration et un grand respect des valeurs spirituelles, une vaste information témoignant de lectures plus vastes encore : les religions chinoises et japonaises, l'Islam et les chassites, le bouddhisme et le Yoga, le protestantisme et les Quakers, l'orthodoxie et le catholicisme ont retenu son attention...

Mais d'une façon, semble-t-il, trop peu rigoureuse : les références sont inexistantes; la bibliographie assez éclectique ne comporte pas un livre français et les anthologies allemandes classiques (Bertholet, etc.) n'y apparaissent pas; enfin les jugements — généreux — ne semblent pas partir d'une fermeté de base bien marquée. — Pour l'auteur, c'est le quakerisme qui mérite la palme! « Aucune confession chrétienne, aucun groupe politique n'a amené autant les hommes à la pureté, l'honnêteté, la loyauté, l'esprit de pacification, la tolérance, le bien, la compréhension mutuelle, l'entr'aide, le service, la maîtrise des propres passions », etc. Les Quakers partagent sans doute, avec l'auteur, une idée de Dieu « très personnelle », mais « undogmatisch! » — Ce livre généreux, érudit, y perd sa netteté... J. Masson, S. J.

F. Mollat, S. J. — *Le Seigneur est mon berger. Les grandes dévotions de la vie chrétienne. Sujets d'oraison.* Tome II. Coll. La vie intérieure. Paris, Aubier, 1957, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 600 frs.

Le premier volume de cet ouvrage a été présenté dans le n° de février de la *N.R.Th.*, p. 222. L'éloge que nous en avons fait vaut également pour le second. Celui-ci comporte une méditation liminaire sur l'Eglise bercail du troupeau du Christ, et quarante méditations sur l'Eucharistie, le Sacré-Cœur, la Sainte Vierge, les anges et les saints, les âmes du purgatoire. On appréciera les tables, en particulier celles de concordance avec le temps liturgique et avec les Exercices spirituels de saint Ignace. « L'auteur, dit la préface de ce volume, établit l'âme dans un climat intérieur où la prière jaillit comme d'elle-même ». Sous une forme différente, c'est la même qualité qu'un autre préfacier avait reconnue au premier volume. Aucun de ceux qui utiliseront l'ouvrage n'y contredira. E. Dupuis, S. J.

ETUDES IGNATIENNES

J. Brodrick, S. J. — *Saint Ignace de Loyola. Les années du pèlerin* Paris, Spes, 1956, 23 × 14 cm., 370 p. Prix : 1100 frs.

Cette nouvelle vie de saint Ignace dont nous présentons ici le premier tome, le seul à avoir vu le jour jusqu'à présent, était attendue avec impatience. Le grand *scholar* qu'est le P. Brodrick, bien connu par ses grandes biographies de Bellarmin, de Canisius et de Xavier, nous la devait et surtout en l'année jubilaire de la mort de saint Ignace. Ceux qui ont eu la joie de se familiariser avec son œuvre seront heureux de retrouver ici à la fois l'érudition savoureuse, le continuel bonheur d'expression qui caractérisent sa manière, et surtout cet humour dont il excelle à saupoudrer ses pages les plus austères.

Bien que reposant sur une connaissance immédiate des sources, cet ouvrage ne renouvelle pas ce que nous savons de saint Ignace. Mais l'auteur est maître dans l'art d'accommoder et de lier tout ce que le travail des érudits, surtout espagnols, met à sa disposition. Il n'hésite d'ailleurs pas à l'occasion à proposer une hypothèse, à prolonger quelque peu un texte, selon les règles de la vraisemblance psychologique. Mais il est clair qu'il n'est nullement dupe de son imagination et qu'il est très conscient de ses démarches.

Le P. Brodrick dans cette première partie de la vie de saint Ignace, qui s'ar-

rête à la fondation même de la Compagnie de Jésus, a suivi comme fil conducteur de sa narration l'*Autobiographie* du saint. Il ne pouvait faire de choix plus heureux. Mais il n'a pas craint de donner à ce récit de ton si modeste et si objectif un commentaire parfois somptueux qui rappelle le cadre prestigieux où cette histoire se déroule et les grands événements où elle s'insère. La culture et le goût de l'humaniste de race paraissent à chaque page. On regrettera peut-être le caractère très historique de l'ensemble. L'auteur se refuse à toute analyse des *Exercices* et il omet d'analyser avec quelque précision certains grands événements religieux de la vie d'Ignace. Mais on aurait mauvaise grâce à reprocher à un auteur le point de vue auquel il entend se placer. Qu'il suffise de dire que la lecture de ce premier tome fait vivement désirer la parution du second.

Dans un ouvrage de ce genre, il est inévitable que se glissent quelques fautes d'inattention. Peut-être sont-elles dues principalement à la hâte avec laquelle la traduction semble avoir été faite. Nous nous permettons d'en signaler quelques-unes pour une éventuelle réédition que nous souhaitons. La traduction de l'*Autobiographie* de saint Ignace, si abondamment citée, aurait dû être revue sur l'original. De la sorte on aurait évité quelques erreurs, comme l'omission d'une négation (p. 74, l. 6). Le texte allégué p. 112, n. 32 n'est pas de Nadal, mais de Gonçalves da Câmara. L'orthographe des noms étrangers n'est pas très ferme et devrait être revue. C'est par erreur que, p. 53, Philippe le Beau est dit le fils de l'héritier de Maximilien dAutriche. A la p. 218, on nous parle de 300.000 habitants à Paris en 1530, chiffre que les spécialistes jugeront sans doute fort exagéré. A propos de la lettre sur les études à Paris, il y a, p. 245, quelque confusion entre le frère et le neveu d'Ignace. Enfin, p. 317, on affirme qu'Ignace n'envoya qu'une lettre à son frère en 14 ans, mais il y en eut au moins deux.

A. Thiry, S. J.

Fr. Wulf, H. Rahner, H. Becher, etc. — *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556-1956.* Wurzburg, Echter-Verlag, 1956, 23 × 14 cm., 408 p. Prix : 19,80 marks.

Ce recueil d'études consacrées à saint Ignace de Loyola compte parmi les tout meilleurs travaux suscités par le quatrième centenaire de la mort du saint. Nous regrettons d'autant plus de ne pouvoir entrer dans le détail des contributions si riches qui le composent. L'ouvrage est divisé en trois parties. La première concerne le portrait spirituel du saint : F. Wulf, *Ignace comme directeur d'âmes*; H. Rahner, *Ignace de Loyola et Philippe de Néri*; H. Becher, *Ignace jugé par ses contemporains.* La deuxième partie traite de la piété de saint Ignace. Elle groupe les études suivantes : H. Wolter, *Eléments d'une spiritualité de la croix dans la piété ignatienne*; J. Stierli, *La prière ignatienne : chercher Dieu en toutes choses*; A. Haas, *La mystique de saint Ignace, d'après son Journal spirituel.* La troisième et dernière partie rassemble quatre études portant exclusivement sur les *Exercices spirituels*; H. Bacht, *Les anciens fondements monastiques de la piété ignatienne*; L. Classen, *L'exercice par le moyen des trois puissances de l'âme*; H. Rahner, *A propos de l'histoire de la doctrine ignatienne du discernement des esprits*; K. Rahner, *La logique ignatienne de la connaissance existentielle. A propos d'un problème théologique dans les règles d'élection des Exercices de saint Ignace.*

Ces divers travaux font preuve d'une connaissance approfondie des sources historiques et ils n'auraient pas été possibles sans les savantes publications des *Monumenta historica Societatis Iesu.* Mais ici cette connaissance historique se double d'un tact spirituel et d'un sens très averti des exigences de la vie religieuse dans l'Eglise. Sur bien des points ils corrigent les idées trop schématiques que l'on se fait souvent encore de saint Ignace même dans sa Compagnie.

A. Thiry, S. J.

Gli esercizi spirituali. Inchieste — studi e saggi — bibliografie. Numero straordinario della Rivista di Ascetica e Mistica. Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1956, 21 × 16 cm., p. 321-704. Prix : 950 lires.

La « Rivista di Ascetica e Mistica » a tenu à commémorer le quatrième centenaire de la mort de saint Ignace de Loyola. Persuadée que l'institution des *Exercices spirituels* fut un des actes décisifs pour la configuration morale de la Contre-Réforme et a donné un nouveau visage à la spiritualité catholique, elle a proposé de rassembler de nombreuses contributions autour du thème des *Exercices*. Le résultat de cet effort est ce volume de quatre cents pages que nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs. Il comprend d'abord un choix abondant de réponses à une enquête sur les *Exercices* : réponses d'évêques, de curés, de religieux et de religieuses de toutes robes. Ensuite viennent divers essais et études sur les *Exercices* que malheureusement nous ne pouvons citer en détail, des articles sur des points de méthode controversés, etc. L'ouvrage s'achève avec des informations pratiques : bibliographie des *Exercices*, liste des maisons d'Exercices tenues en Italie par les divers ordres religieux. A. Thiry, S. J.

L. Gonzalez Hernandez, S. J. — *El primer tiempo de eleccion segun san Ignacio*. Coll. Biblioteca de ejercicios, vol. 1. Madrid, Edic. Studium, 1956, 22 × 16 cm., 238 p.

On sait que dans les Exercices spirituels, au moment du choix d'un état de vie, saint Ignace distingue trois temps « en chacun desquels on peut faire une saine et bonne élection ». « Le premier temps, dit-il, c'est quand Dieu notre Seigneur meut et attire la volonté de telle manière que, sans hésiter ni pouvoir hésiter, l'âme généreuse suit ce qui lui a été montré. Ainsi firent saint Paul et saint Matthieu en suivant le Christ notre Seigneur ». Ce sont ces quelques lignes de saint Ignace qui font l'objet de l'ouvrage que nous présentons, ouvrage qui a valu à son auteur le titre de docteur en théologie. C'est la première fois qu'un travail de cette ampleur a été consacré à cette question et l'on ne peut qu'approuver l'auteur dans son dessein d'en montrer l'importance le plus souvent insoupçonnée dans toute la logique des Exercices. Il rencontre d'ailleurs sur ce point les vues du P. Fessard que ce dernier a développées dans son récent ouvrage sur *la Dialectique des Exercices spirituels*. La diversité des méthodes employées ne rend que plus concluante la convergence des résultats. Pour éclairer ses analyses, le P. Gonzales recourt à des expériences analogues de saint Ignace dans son *Récit du Pèlerin* (n. 27) et dans son *Journal spirituel* (M.I., *Const.*, I, p. 96). Il nous semble pourtant que le premier de ces textes peut faire quelque difficulté, car il s'agit là d'une vision singulière qu'Ignace vit « des yeux du corps », comme il dit, pour les distinguer de celles qu'il vit « des yeux intérieurs ». Quoi qu'il en soit, l'auteur montre excellemment les effets psychologiques du premier temps sur la volonté, l'intelligence, la liberté, l'imagination, l'affectivité. Il éclaire avec subtilité ses rapports avec les diverses formes de la grâce que distinguent les théologiens, ainsi qu'avec la consolation « sans cause ». Il s'applique également à déterminer les relations entre ce premier temps et les divers phénomènes mystiques et la contemplation infuse. Un dernier chapitre établit une comparaison entre les divers temps de l'élection. Tout ce travail témoigne d'une connaissance approfondie de la théologie spirituelle et de l'histoire de saint Ignace. Dn point de vue de la méthode, nous formulerions seulement une double réserve. Il nous semble que l'auteur abuse des divisions scolastiques ; il est à craindre que la clarté qu'il en tire ne soit çà et là un peu trompeuse ; sa connaissance des voies intérieures lui permettrait certainement une approche plus directe et plus ajustée de son objet. D'autre part, l'auteur recourt justement pour éclairer sa marche aux grands textes de saint Jean de la Croix. Mais il paraîtra peut-être que certaines similitudes de vocabulaire sont insuffisantes à fonder des conclusions solides surtout dans les questions où les témoignages que nous possédons de la vie spirituelle de saint Ignace sont vraiment rares. A. Thiry, S. J.

H. Rahner. — *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*. Coll. Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, Bd. 2. 3e édit., Einsiedeln, Benziger, 1956, 19 × 11 cm., 340 p. Prix : 14,80 frs suisses.

Cette nouvelle édition allemande des lettres spirituelles de saint Ignace, due aux soins du P. Hugo Rahner, n'est pas une simple réplique du travail précédent. La traduction a été amendée sur de nombreux points dans le sens d'une fidélité plus grande au style si laborieux de saint Ignace. D'autre part, le P. H. Rahner, qui est aujourd'hui un des meilleurs connaisseurs des choses ignatiennes, a tenu compte de tous les progrès historiques qui ont été faits durant les dernières années. L'édition des lettres est précédée d'une précieuse préface qui introduit le lecteur dans l'univers d'Ignace et lui montre par avance l'intérêt du document qui lui est remis. Chaque lettre particulière est précédée d'une brève notice historique. Le choix des lettres a été opéré avec le plus grand soin parmi les douze volumes de correspondance publiés par les *Monumenta historica Societatis Iesu*. On peut dire qu'on y retrouve tous les aspects de la personnalité religieuse de saint Ignace. A. Thiry, S. J.

A. Buckinx-Luykx. — *Ignatius de Ridder*. Historische Roman over de H. Ignatius van Loyola. Anvers, 't Groeit, 1956, 22 × 14 cm., 300 p. Prix : 140 frs.

Voici un roman historique sur la vie de saint Ignace de Loyola. Il s'adresse avant tout à la jeunesse à qui il ouvre les larges horizons d'un chevalier au service d'un roi temporel devenu chevalier du Roi céleste, au prix de combats plus durs que les batailles d'hommes. L'auteur conduit son récit toujours attachant jusqu'aux premiers vœux des Compagnons à Montmartre en 1534. Elle nous promet dans un second volume de poursuivre son œuvre jusqu'à la mort de son héros. Il ne fait pas de doute que cet achèvement sera bienvenu.
A. Thiry, S. J.

F. Richter. — *Maarten Luther en Ignatius van Loyola*. Vertegenwoordigers van twee werelden. Anvers, 't Groeit, 1956, 22 × 14 cm., 288 p. Prix : 135 frs.

Cette traduction néerlandaise d'un ouvrage allemand traite une question qui intéresse l'histoire spirituelle du XIV^e^ siècle. Les historiens et les hagiographes ont depuis longtemps relevé les étranges coïncidences temporelles qui semblent unir les destinées de Martin Luther et d'Inigo de Loyola. D'autre part, on a souvent exagéré les intentions anti-protestantes de saint Ignace dans la fondation de la Compagnie de Jésus. Au fait, les sources historiques montrent à l'évidence qu'à cette époque la polémique antiprotestante ne le retenait aucunement et, par exemple, dans son Autobiographie, il ne parle pas même des graves événements religieux, suscités par les Réformés (affaire des placards) dont il fut témoin à Paris durant ses études. L'auteur de cet ouvrage traite son sujet de très haut et avant tout sur un plan théologique et philosophique. Il montre comment les deux protagonistes, enracinés l'un et l'autre dans le moyen âge, au courant de la problématique de leur époque, ont apporté aux mêmes questions des réponses contraires. Peut-être l'auteur survole-t-il l'histoire de trop haut et la bibliographie qu'il produit est-elle par trop insuffisante. A. Thiry, S. J.

E. Przywara. — *Ignatianisch*. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola. Francfort, J. Knecht, 1956, 19 × 11 cm., 150 p. Prix : 5,80 marks.

Le P. Przywara a rassemblé dans ce petit volume quelques études rédigées jadis en marge de sa « Theologie der Exerzitien ». Il s'efforce d'y esquisser les grandes lignes de la philosophie et de la théologie immanentes à la piété ignatienne, qu'il conçoit comme une réassomption consciente de cette synthèse de Thomas d'Aquin et de Duns Scot qu'ont tentée Suarez et Molina. La première de ces études rappelle l'histoire religieuse de l'Espagne dont sortit Ignace de Loyola et les efforts qui s'y firent jour pour parer les coups de la Réforme protestante. La deuxième étude dessine un portrait d'Ignace à partir des textes de l'office liturgique que l'Eglise lui a consacré. La troisième étude traite du type

religieux de la Compagnie de Jésus et insiste particulièrement sur le rapport qui s'y noue entre le culte et le service de Dieu. Enfin la dernière étude institue une large comparaison entre la piété augustinienne et la piété ignatienne.

Nos lecteurs connaissent la manière du P. P.; ils la retrouveront intégralement dans cet opuscule. A. Thiry, S. J.

Ch. LAMBOTTE, S. J. — *Saint Ignace de Loyola.* Textes choisis et présentés. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 18 × 12 cm., 190 p. Prix : 48 frs.

Dans la nouvelle collection « Les écrits des Saints », lancée par les Editions du Soleil levant, nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs le volume consacré à saint Ignace de Loyola par les soins du P. Charles Lambotte. Sous un mince format et une heureuse présentation, on y trouvera des extraits bien choisis des principales œuvres du saint, nous voulons dire de son Autobiographie, de son Journal spirituel, des Constitutions qu'il rédigea pour son ordre, enfin de sa vaste correspondance. Ces extraits sont heureusement présentés et sobrement annotés pour faciliter le travail du lecteur. Il s'agit, comme y insiste l'Avertissement, d'une œuvre écrite qui ne peut être séparée des réalisations apostoliques de son auteur. A. Thiry, S. J.

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. — *Manrèse. Les exercices spirituels de saint Ignace mis à la portée de tous les fidèles.* 50e édition, Paris, Beauchesne, 1956, 20 × 14 cm., XXXIV-444 p.

Le R. P. Pinard de la Boullaye qui a déjà consacré tant d'efforts à l'étude de la spiritualité ignatienne nous présente ici une édition nouvelle — la cinquantième — du Manrèse, du P. Ch. Laplace qui sortit de presse en 1845. Le dessein de l'auteur était de mettre les Exercices spirituels à la portée de tous les fidèles en exposant, expliquant et commentant avec une grande clarté le texte de saint Ignace. Pour cette édition, le P. Pinard a rectifié quelques interprétations; il a apporté ici et là quelques retouches de style et quelques considérations plus pressantes et il a ajouté quelques références aux publications récentes. Nul doute que son travail n'atteigne le but immédiatement visé. Le P. Pinard ne cache pas que le fruit le meilleur de cette lecture serait de faire les Exercices. « La lecture, écrit-il, voire la méditation du sommaire le plus judicieux ou du commentaire le plus autorisé ne peuvent que leur donner (aux lecteurs) une idée des progrès qu'ils réaliseraient dans l'intelligence et dans l'amour de Notre Seigneur Jésus Christ, et de la transformation qui s'opérerait dans leur vie ». A. Thiry, S. J.

C. M. ABAD, S. J. — *El Venerable P. Luis de la Puente de la Compañia de Jesus. Sus libros y su doctrina espiritual.* Coll. Publicaciones anejas a « Miscelanea Comillas », Serie ascético-mística, vol. VI. Comillas, Universidad Pontificia, 1954, 24 × 17 cm., XIV-620 p.

Depuis de nombreuses années, le Père C. M. Abad prépare une biographie complète du grand spirituel jésuite que fut le vénérable Père Luis de la Puente. Ce travail l'a conduit à étudier de très près l'œuvre littéraire du P. de la Puente qui demeure son plus grand titre de gloire et qui a connu la grande influence que l'on sait. Ces études ont pris une telle proportion que le P. Abad a estimé judicieusement qu'il était préférable de les publier à part. C'est ainsi qu'il a composé ce beau volume qu'il présente comme un hommage à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance du serviteur de Dieu.

Après une introduction générale qui retrace les portraits des principaux spirituels espagnols du siècle d'or dont la richesse ne peut manquer d'éblouir, après une introduction biographique, l'auteur analyse à la suite les ouvrages de son héros. C'est ainsi qu'il traite des *Méditations sur les mystères de la foi* universellement répandues, de *La guide spirituelle,* de *La perfection chrétienne* dans tous les états de vie, de la *Vie du P. Balthazar Alvarez,* du *Commentaire moral*

du Cantique des Cantiques, de la *Vie merveilleuse de Doña Marina de Escobar,* enfin de ce joyau autobiographique qu'est le petit livre intitulé *Sentimientos* et des *Lettres spirituelles.*

Une dernière étude présente une synthèse doctrinale de ces travaux qui frappe à la fois par sa largeur et son équilibre. Après avoir rappelé le devoir chrétien de la tendance à la perfection, l'auteur distingue l'action de Dieu dans cette poursuite de la perfection tant par les motions intérieures que par les moyens extérieurs et l'action de l'homme lui-même par l'oraison proprement dite et par la méditation sous-tendues par l'exercice de la mortification.

Ces quelques mots suffisent à marquer l'importance de ce travail que termine un précieux sommaire bibliographique où l'on rend compte avec précision des innombrables traductions des ouvrages du P. de la Puente. A. Thiry, S. J.

J. Brodrick, S. J. — *Saint Pierre Canisius.* 2 vols, Paris, Spes, 1956, 23 × 14 cm., xvi-528 et 512 p., 6 cartes. Prix : 3.000 frs.

La traduction française de ce grand œuvre du P. Brodrick qu'est la vie de saint Pierre Canisius est assurée du meilleur accueil. Elle comble, en effet, une importante lacune. Jusqu'ici le public français ne possédait guère qu'une esquisse de la vie de cet apôtre de l'Allemagne qu'on a pu comparer à saint Boniface. Désormais il aura accès à une biographie complète, écrite dans une langue excellente avec la parfaite information que permet la grande édition critique des lettres de Canisius par le P. Braunsberger et, ce qui est mieux encore, avec un sens parfait de l'enjeu spirituel des luttes qui se livrèrent dans l'Allemagne de la Réforme.

Nous ne pouvons songer ici à résumer cette biographie, l'enfance de Pierre dans sa ville natale de Nimègue (Hollande), ses études à Cologne, ses amitiés avec les admirables Chartreux de cette ville, sa rencontre avec le Bienheureux Pierre Favre, son entrée dans la Compagnie de Jésus, son séjour à Rome, et puis, très tôt, son apostolat héroïque dans les pays allemands; nous ne pouvons raconter ce ministère incessant par la plume et par la parole, partout où l'intégrité de la foi est menacée, son activité de supérieur religieux, ses travaux d'écrivain comme théologien et catéchiste, ses fondations nombreuses, enfin sa mort dans ce collège de Fribourg en Suisse qui garde aujourd'hui encore sa sépulture. Nous ne pouvons songer à rien de tel, car c'est toute l'histoire religieuse de l'Allemagne de cette époque qu'il faudrait conter avec toutes les misères de son Eglise et tous les efforts des meilleurs de ses fils, les luttes terribles qui la déchirent, les interventions politiques qui interfèrent dans les questions religieuses; c'est un peu aussi, en mineur, toute l'histoire des débuts de la Compagnie de Jésus en Allemagne, avec ses joies et ses peines, ses mécomptes et ses frictions.

L'exposé est chargé de détails; l'auteur cite abondamment la correspondance du saint et néanmoins le visage de celui-ci resplendit dans cette abondance d'une lumière très douce. Canisius, dit justement le préfacier de cette traduction, n'est pas un fulgurant génie, ni un éminent théologien, ni même, semble-t-il, un grand mystique. Ce qui frappe le plus dans ses faits et gestes comme dans son caractère, c'est l'équilibre et la modération. Il apporte à l'œuvre apostolique un sens très averti des besoins de son temps, des talents universels et, avec une piété très pénétrante, à la fois très hollandaise et très proche de celle de son Père en Dieu, le Bienheureux Pierre Favre, un courage étonnant, fait de cette patience, de cette méthode et de ce doux entêtement qui caractérise les hommes de sa race. Avant tout, ce fut un extraordinaire homme de Dieu, d'une entière abnégation, et qui se sacrifia totalement à l'œuvre qui lui fut confiée. Il avait donné son cœur à l'Allemagne.

Un livre à lire. A. Thiry, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Albright W. F. — *From the Stone Age to Christianity.* 2e édit., New-York, Doubleday & Co., 1957, viii-432 p. $ 1,45.

ALMÉRAS Ch. — *Saint Paul de la Croix le fondateur des Passionistes.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 294 p. 120 frs b.

ALZIN J. — *Les sermons du saint curé d'Ars.* Namur, Edit. du Soleil levant, 1957, 192 p.

AMPE A., S. J. — *Theologia mystica secundum doctrinam Beati Ioannis Rusbrochii Doctoris Admirabilis.* Anvers, Ruusbroec-Genootschap, 1957, 16 p.

Apostolat (L'). Paris, Edit. du Cerf, 1957, 240 p.

ARSÈNE-HENRY (M^me^). — *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit.* Paris, La Colombe, 1957, 372 p. 850 frs.

BLONDEL M. — *Logik der Tat.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 110 p.

BLONDEL M. et VALENSIN A. — *Correspondance (1899-1912).* 2 vols, Paris, Aubier, 1957, 380 et 389 p. 2.400 frs.

BOUËSSÉ H., O.P. — *Le sacerdoce chrétien.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 220 p. 96 frs b.

BUYTAERT E. M., O.F.M. — *Eusèbe d'Emèse.* Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. Tome II. Louvain, Spic. sacr. Lov., 1957, VIII-334 p.

CAMPBELL C. A. — *On Selfhood and Godhood.* Londres, G. Allen & Unwin, 1957, XXXIX-436 p. 35 sh.

ČAPKUN-DELIĆ P. — *Quaedam recentiora iudicia circa Ioannis Duns Scoti positionem in quaestione de Immaculata Conceptione.* Ex Ephemerides Mariologicae, vol. VI, 1956, pp. 425-449.

CLAUDEL P. — *Der Gnadenkranz.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 162 p.

CORTE N. — *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin.* Paris, A. Fayard, 1957, 240 p. 700 frs.

DANIÉLOU J. — *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme.* Paris, Edit. de l'Orante, 1957, 126 p.

DELLY E. K. — *La théologie d'Elie bar-Sénaya.* Rome, Pont. Univ. Urban. de Prop. Fide, 1957, 96 p.

DELMAS Chr. — *D'une joie toujours nouvelle.* Paris, Edit. Corrêa, 1957, 74 p.

DEL MEDICO H. E. — *L'énigme des manuscrits de la mer morte.* Paris, Plon, 1957, VI-592 p.

DEMEERSEMAN A. — *Tunisie, sève nouvelle.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 224 p. 84 frs b.

DEMPF A. — *Kritik der historischen Vernunft.* Munich, R. Oldenbourg, 1957, 320 p. 34 marks.

Dictionnaire du Foyer catholique. Paris, Librairie des Champs-Elysées, 1956, XVI-893 p.

DIONYSIUS AREOPAGITA. — *Von den Namen zum Unnennbaren.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 112 p.

DORMANN G., MIRANDÉ R., FAPAGO E. et PLEYNET M. — *Ecrire.* 2. Paris. Edit. du Seuil, 1957, IV-58-14-86-14 p. 300 frs.

Dumbarton Oaks Papers. Numbers Nine and Ten. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956, X-316 p. 10 $.

DUMÉRY H. — *Critique et Religion.* Paris, Sedes, 1957, 358 p. 2.000 frs.

Eléments de doctrine missionnaire. 3^e^ série. *Spiritualité missionnaire.* Paris, Propagation de la foi, 1957, 40 p. 125 frs.

FOUCAULD (DE) Ch. — *Der letzte Platz.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 94 p.

FRACARD M.-L. — *La fin de l'Ancien Régime à Niort.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 336 p. 140 frs b.

GALATI L. — *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino.* Rome, Ediz. Paoline, 1957, 174 p. 600 lires.

GALBIATI E. et PIAZZA A. — *Mieux comprendre la Bible.* Paris-Tours, Mame, 1956, 368 p. 930 frs.

GENEVOIS F. (Chan.). — *Trinité et vie chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1957, VIII-168 p.

GENNARO G., O.F.M. — *Lo spirito di Cristo.* Rome, A. Belardetti, 1957, X-140 p.

GOMBRICH E. H. — *The Story of Art.* New York, Doubleday & Co., 1956, VI-462 p., 370 illustr.

GUITTON J. — *Apprendre à vivre et à penser.* Paris, A. Fayard, 1957, 112 p. 400 frs.

HAMMAN A., O.F.M. — *Prières eucharistiques des premiers siècles.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 310 p. 96 frs.

Homélies pascales. III. *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387.* Etude, édit. et trad. par F. Floëri et P. Nautin. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 186 p.

Hoornaert R. (Chan.). — *Louez Dieu!* Bruges, Beyaert, 1957, 153 p. 48 frs.

Jaki S., O.S.B. — *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie.* Rome, Herder, 1957, 276 p. 3.800 lires.

Jean Chrysostome (Saint). — *Le livre de l'espérance.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 190 p. 48 frs.

Journet Ch. — *La Messe.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 378 p. 150 frs b.

Journet R. P., O.P. — *La messe des enfants.* Paris, Mame, 1957, 60 p.

Lagneau (de) H.-P. — *Apostolat des premiers chrétiens.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 120 p. 330 frs.

Latreille A., Delaruelle E. et Palanque J.-R. — *Histoire du catholicisme en France.* I. Paris, Spes, 1957, 352 p. 1.000 frs.

Lefebvre G. (Dom). — *Le mystère de la divine charité.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 220 p.

Leflon J. — *Eugène de Mazenod évêque de Marseille.* I. Paris, Plon, 1957, 492 p. 1.800 frs.

Le Roy G. — *Pascal savant et croyant.* Paris, Presses Univ. de France, 1957, IV-100 p. 240 frs.

Leturia (de) P., S. J. — *Estudios Ignacianos.* I. *Estudios biográficos.* II. *Estudios espirituales.* Rome, Inst. Hist. S. I., 1957, XXXII-475 et VIII-546 p. 5.000 lires.

Lochet L. — *Apparitions.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 160 p. 57 frs b.

Mayer G. — *Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses.* Bonn, Röhrscheid, 1956, 181 p.

Mertens H. — *L'hymne de jubilation chez les synoptiques.* Gembloux, Duculot, 1957, 80 p.

Milik J. T. — *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 122 p., 35 phot.

Mirtow P. — *Jesus and the Religion of the Old Testament.* Londres, S.P.C.K., 1957, VI-82 p. 4 sh.

Nouveau Testament (Le). Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 434 p. 50 à 130 frs b. suivant reliure.

Paroissin R., M.E. — *Mystère de l'art sacré des origines à nos jours.* Paris, Nouv. édit. Debresse, 1957, 264 p. 1.200 frs.

Pellissier M. — *Miche, vue par elle-même.* Genval, Edit. Marie-Médiatrice, 1957, 96 p.

Petrus Thomae, O.F.M. — *Quodlibet.* St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1957, XIV-242 p.

Philon d'Alexandrie. — *La migration d'Abraham.* Paris, Cerf, 1957, 94 p.

Pierre le Chantre. — *Summa de sacramentis et animae consiliis.* 2e partie. Louvain, Nauwelaerts, 1957, XVI-552 p. 540 frs.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 9-10. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, col. 769-960. 8,40 marks.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. I/1957. Salzburg, Kolleg St. Benedikt, 1957, 248 p. 120 S.

Saraceno P. — *Le operazioni bancarie.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, VIII-218 p. 600 lires.

Schneider E. — *S. Marguerite de Cortone.* Paris, Aubier, 1957, 142 p. 420 frs.

Siewerth G. — *Metaphysik der Kindheit.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 136 p.

Stenzel J. — *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie.* Darmstadt, H. Gentner, 1957, VIII-350 p. 26,60 marks.

Terstenjak A. — *Tra gli Uomini.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, XVI-294 p. 1.100 lires.

Tertullianus Q. S. F. — *Ad scapulam.* Paris-Tournai, Desclée, 1957, 132 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*